# تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

## بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون

بابک عباسی



# تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

## بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون

بابک عباسی



انتشارات هرمس



انتشارات هرمس

تهران، خیابان ولی‌عصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۲۴۹۳ ـ تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴

مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ـ ۸۵

---

# تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

## بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون

بابک عباسی

(استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفهٔ دین)

طرح جلد: واحد گرافیک هرمس

چاپ اول: ۱۳۹۱

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: چاپ معاصر



---

| | |
|---|---|
| سرشناسه: | عباسی، بابک |
| عنوان و نام پدیدآور: | تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی: بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون /بابک عباسی. |
| مشخصات نشر: | تهران: هرمس، ۱۳۹۱. |
| مشخصات ظاهری: | نُه + ۲۸۹ ص. |
| شابک: | 978-964-363-748-4 |
| وضعیت فهرست‌نویسی: | فیپا |
| یادداشت: | واژه‌نامه |
| یادداشت: | کتابنامه به صورت زیرنویس. |
| عنوان دیگر: | بررسی و نقد آرای ویلیام آلستون. |
| موضوع: | آلستون، ویلیام پی، ۱۹۲۱-۲۰۰۹م. ـــ نظریه دربارهٔ تجربهٔ دینی. |
| موضوع: | آلستون، ویلیام پی، ۱۹۲۱-۲۰۰۹م. ـــ نقد و تفسیر. |
| موضوع: | تجربهٔ دینی |
| موضوع: | دین ـــ فلسفه |
| موضوع: | هرمنوتیک |
| رده‌بندی دیویی: | ۲۰۴/۲ |
| رده‌بندی کنگره: | BL۵۳/ع۲ت۳ ۱۳۹۱ |
| شمارهٔ کتابشناسی ملی: | ۲۷۰۲۲۵۶ |

---

به جلوه‌های جلال و جمال زندگی‌ام
پدرم و مادرم

# فهرست

## فصل سوم: توجیه مبتنی بر ادراک؛ آیا معقول است تجربهٔ دینی را ادراک خدا بدانیم؟



## فصل چهارم: توجیه مبتنی بر روال باورساز؛ آیا معقول است روال باورساز عرفانی را قابل‌اعتماد بدانیم؟

## فصل پنجم: تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

# پیشگفتار

کتاب حاضر در اصل رسالهٔ دکتری نویسنده در رشتهٔ فلسفهٔ غرب در مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران بوده که اکنون با برخی اصلاحات و اضافات پیش روی اهل نظر گشوده است. در این کتاب کوشیده‌ام به مسئله‌ای بپردازم که در پانزده سال اخیر بخش مهمی از مشغلهٔ فکری من، و بسیاری چون من، بوده است. دربارهٔ اهمیت و جذابیت موضوع تجربهٔ دینی برای جامعهٔ فکری ما و انعکاس آن در جامعهٔ دانشگاهی در مقدمه توضیحاتی آورده‌ام؛ طبعاً بخش عمده‌ای از آن توضیحات و ملاحظات را می‌توان وجه اهمیت موضوع برای نویسنده نیز دانست: خوشتر آن باشد که سرّ دلبران، گفته آید در حدیث دیگران!

به رسم معمول پیشگفتارها جا دارد از تمام دوستانی که در مراحل مختلف این تحقیق به نحوی یاری‌رسانم بوده‌اند تشکر کنم، اما از آنجا که آوردن نام برخی و نیاوردن نام برخی دیگر شرط انصاف نیست، تنها از کسانی نام می‌برم که کلّ کار را خواندند و پیشنهادهای ارزنده‌ای برای اصلاح و رفع نقصها دادند: دکتر شهرام پازوکی، استاد مصطفی ملکیان که نکات دقیق و عمیقش برایم بسیار آموزنده بود، دوستانم دکتر مالک حسینی و بویژه محمدمنصور هاشمی که در خلال این تحقیق هم‌بحث نقاد و خلّاق من بود. همچنین بجاست یاد کنم از تشویق و ترغیب استیون کتس، دیوید کوزنز هوی و مرالد وستفال که ایدهٔ اولیهٔ رساله‌ام را با ایشان در میان گذاشتم و نیز، با افسوس، یاد کنم از فیلسوف فقید دی زی فیلیپس که یک روز قبل از درگذشت ناگهانش به یکی دو پرسش من پاسخ گفت.

چاپ این کتاب مدیون حسن نظر و همراهی مدیر محترم انتشارات هرمس، جناب آقای لطف‌الله ساغروانی است؛ از ایشان و همکارانشان خصوصاً خانمها زهرا عالی برای پیشنهادهای اصلاحی در نسخهٔ نهایی و معصومه بصیری برای صفحه‌آرایی سپاسگزارم.

بابک عباسی

شهریور ۱۳۹۱

# مقدمه

## ۱

بیش از یک قرن از انتشار تنوع تجربه‌های دینیِ[1] ویلیام جیمز (۱۹۱۰ـ۱۸۴۲)، روان‌شناس و فیلسوف پراگماتیست امریکایی، می‌گذرد. اگرچه سابقهٔ بحث تجربهٔ دینی به قرن شانزدهم و نهضت اصلاح دینی در مسیحیت (پروتستانتیسم) و پس از آن به‌طور خاص به آثار فیلسوف آلمانی فریدریش شلایرماخر (۱۸۳۴ـ۱۷۶۸) ـ که توأمان پدر الهیات جدید و پدر هرمنوتیک جدید خوانده شده است ـ بازمی‌گردد اما با جیمز و تحت تأثیر او بود که اصطلاح «تجربهٔ دینی» در مطالعات دینی و دین‌شناسی فلسفی رفته‌رفته جا افتاد و جایگاه کنونی خود را یافت. امروزه دیگر اصطلاح «تجربهٔ دینی» یکی از واژگان کلیدی مباحث دین‌شناسی و خصوصاً فلسفهٔ دین تحلیلی است، به نحوی که هیچ کتابی در زمینهٔ فلسفهٔ دین نمی‌توان یافت که فصلی از آن به این موضوع اختصاص نیافته باشد.

اهمیت تجربهٔ دینی در حوزهٔ دین‌شناسی و نظریه‌های راجع به دین، در قرون اخیر و خصوصاً در قرن بیستم، به قدری است که می‌توان از یک

---

1. *The Varieties of Religious Experience* (1902)

شش فصل از بیست فصل این کتاب، با ترجمه‌ای آزاد اما نسبتاً وفادار، به فارسی منتشر شده است (← جیمز، ۱۳۴۳). همچنین ترجمهٔ بخشهای منتخبی از اثر جیمز در فصلنامهٔ نقد و نظر (ویژهٔ تجربهٔ دینی) منتشر شده است (← جیمز، ۱۳۷۹). ترجمهٔ کل کتاب نیز به‌تازگی منتشر شد: ویلیام جیمز، تنوع تجربهٔ دینی، ترجمهٔ حسین کیانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۱.

رویکرد عام فکری تحت عنوان قول به اصالت تجربهٔ دینی[1] سخن گفت. اما قول به اصالت تجربهٔ دینی صورتبندی‌ها و تعبیرهای مختلفی دارد. گاه تمام گزاره‌های دینی به تجربهٔ دینی احاله می‌شود؛ تجربه‌ای که در تمام ادیان مشترک است. طبق این نظر، مبدأ و ذات ادیان (به معنای مابه‌الاشتراک آنها) تجربهٔ دینی است. بر اساس صورتبندی دیگر محتوا و/یا متعلّق همهٔ تجربه‌های دینی مشترک است (قول به وجود هستهٔ مشترک یا ذات واحد میان تجربه‌های دینی). تلقی دیگر این است که ذات دین (به معنای حقیقت آن؛ مابه‌الشیء هو هو) تجربهٔ دینی است. گاه نیز گفته می‌شود که مقصد و غایت قصوای دین و دینداری حصول تجربهٔ دینی است. طبق صورتبندی دیگر نیز تجربهٔ دینی مبنا یا پشتوانهٔ باور دینی است.[2] نزد متفکران قائل به اصالت تجربهٔ دینی دست‌کم یکی از این صورتبندی‌ها را می‌توان یافت. در این کتاب به یکی از مهمترین تقریرهای معرفت‌شناسانهٔ قول به اصالت تجربهٔ دینی خواهیم پرداخت.

بحث تجربهٔ دینی را، در صورتبندی معرفت‌شناسانهٔ آن، باید از اقمار مبحث کلان عقل و دین به شمار آورد. شاید بتوان ویژگی بارز دین‌شناسی تحلیلی در نیمهٔ دوم قرن بیستم را توجه به تجربهٔ دینی به منزلهٔ مبنایی برای معقولیت باورهای دینی دانست، و یکی از مباحثات و مباحث مهم در فلسفهٔ دین معاصر بحث بر سر اهمیت معرفت‌شناسانهٔ تجربهٔ دینی بوده است.[3]

---

۱. «قول به اصالت تجربهٔ دینی» را می‌توان کمابیش معادل Empirical Theology (در مورد طرح الهیاتی شلایرماخر) یا Religious Empiricism (در مورد طرح فلسفی- روان‌شناسانهٔ جیمز) دانست. اگرچه مراد من از «قول به اصالت تجربهٔ دینی» در اینجا کاملاً بر مفهوم این دو اصطلاح انگلیسی منطبق نیست، به نظرم «قول به اصالت تجربهٔ دینی» بهتر از معادلهایی چون «الهیات تجربی» یا «تجربه‌گرایی دینی» سوگیری این طرح (پروژه) فکری را روشن می‌کند (از منصور هاشمی برای پیشنهاد این اصطلاح ممنونم).

۲. این را نیز باید افزود که «تجربهٔ دینی» در همهٔ این صورتبندی‌ها همواره به یک معنا به کار نرفته است.

۳. بنگرید به فصل پنجم از اثر زیر:

Michael L. Peterson & Raymond J. Vanarragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell (USA), 2004.

براساس این صورتبندی، می‌توان موضوع تجربهٔ دینی را از سرفصل‌های معرفت‌شناسیِ باور دینی دانست که از حوزه‌های مهم معرفت‌شناسی در اواخر قرن بیستم بوده است. این مبحث به سؤالاتی از این قبیل می‌پردازد که آیا باور دینی موجه است، به چه معنا و چگونه. به این ترتیب قول به اصالت تجربهٔ دینی را می‌شود یکی از پاسخهای ممکن به این سؤال دانست، و اهمیت تجربهٔ دینی در معرفت‌شناسی باور دینی نیز از این فرض و تلقی نشئت می‌گیرد که تجربهٔ دینی جایی است که باور دینی به واقعیت اصابت می‌کند. در همین زمینه برخی از مهمترین فیلسوفان دین معاصر کوشیده‌اند از معقول و موجّه‌بودن باورهای دینی بر مبنای تجربهٔ دینی دفاع کنند که از میان آنان می‌توان جان هیک[۱] (1966, 1989)، ریچارد سوئینبرن[۲] (1979)، گری گاتینگ[۳] (1982)، ویلیام آلستون[۴] (1991)، کِیت یندل[۵] (1993) و جروم گلمن[۶] (1997) را نام برد. در مقابل، کسانی همچون ویلیام رو[۷] (1982)، وِین پرادفوت[۸] (1985)، مایکل مارتین[۹] (1990)، ریچارد گِیل[۱۰] (1991)، متیو بگر[۱۱] (1999)، و ایوان فِیلز[۱۲] (2001) نیز به نقادی این دفاعیه‌ها پرداخته‌اند.[۱۳]

---

1. John Hick 2. Richard Swinburne 3. Gary Gutting
4. William Alston 5. Keith Yandell 6. Jerome Gellman
7. William Rowe 8. Wayne Proudfoot 9. Michael Martin
10. Richard Gale 11. Matthew Bagger 12. Evan Fales

۱۳. بخش عمده‌ای از اثر زیر رویکرد متفاوت برخی فیلسوفان و متألهان قاره‌ای را به مقولهٔ تجربهٔ دینی نشان می‌دهد:

Lieven Boeve & Laurence P. Hemming (eds.), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricour*, Leuven: Belgium, 2004.

در کتاب زیر نیز تجربهٔ دینی در فضای فکری پست‌مدرنیستی مطرح شده است؛ گرچه در اینجا اصطلاح تجربهٔ دینی معنایی غیراز معنای مصطلح آن در فلسفهٔ تحلیلی دارد، می‌توان از همین رهگذر به تفاوت تلقی دو سنت فکری از این مقوله پی برد:

Jeffrey Bloechl (ed.), *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Indiana University Press: Bloomington (USA), 2003.

اما در میان مسلمانان، اولین بار اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام[1] کوشید، بر اساس آرای جیمز در باب تجربهٔ دینی، الهیات جدید اسلامی را بر مبنای مفهوم تجربهٔ دینی بازسازی کند.[2] در ایران معاصر نیز در دو دههٔ اخیر چه در سطح روشنفکری و چه در سطح آکادمیک این بحث معرکهٔ آرا بوده است.[3] طرح فکری روشنفکری دینی، با هدف بسط طرح اقبال، که خود در دل طرح بزرگترِ اصلاحات دینی ـ اجتماعی جای داشت، تجربهٔ دینی را کانون تأملات و نظریه‌پردازی‌های خویش قرار داد ــ گو اینکه ایدهٔ تجربهٔ دینی چنان‌که در آثار روشنفکران دینی مؤسس مطرح شده نسبتاً مبهم بوده است و برای تعیین نسبت نظریات ایشان با نظریه‌های موجود دربارهٔ تجربهٔ دینی باید به حدس و گمان متوسل شد.[4] محمد مجتهد شبستری در مقالهٔ «مدرنیسم و وحی» (۱۳۷۴) ضمن شرح آرای اقبال لاهوری و طرح مفهوم «کلام جدید اسلامی» از بنا کردن الهیات بر اساس تجربهٔ دینی سخن گفت. عبدالکریم سروش نیز در مقالهٔ «صراطهای مستقیم» (۱۳۷۶) و در خلال استدلال به نفع تکثرگرایی دینی، بحث تجربهٔ دینی و تکثر و تنوع آن را پیش کشید و بعدها مفهوم «دینداری تجربت‌اندیش» (۱۳۸۰، ص ۱۵۳) را مطرح کرد. شاید بتوان گفت محوری‌ترین ایدهٔ دین‌شناسی در پروژهٔ روشنفکری دینی همین «تجربهٔ دینی» بوده است که بر اساس آن، تجربهٔ دینی به معانی مختلف گوهر (گاه به معنای مبدأ و گاه به معنای غایت) دین و دینداری است. افزون بر این، طرح بحث تجربهٔ دینی در

---

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930)

۲. برای بحثی دربارهٔ تجربهٔ دینی از نظر اقبال ← بابک عباسی، «اقبال و مفهوم تجربهٔ دینی»، نشریهٔ کیان، شمارهٔ ۳۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶.

۳. در نخستین سالهای دههٔ شصت، نخستین کتابی که در کنار انبوهی از مباحث مختلف فلسفهٔ دین بحث تجربهٔ دینی را نیز به‌صورت فنی و آکادمیک مطرح کرد ترجمهٔ علم و دین ایان باربور (چاپ اول، ۱۳۶۲) بود.

۴. به همین دلیل بررسی جایگاه تجربهٔ دینی نزد این متفکران نیازمند تحقیق مستقلی است، و لذا نقدهایی که در اینجا مطرح خواهد شد لزوماً و در همهٔ موارد متوجه دستگاه فکری ایشان نیست.

ایران پیوندهای نزدیکی نیز با فهم عرفانی از دین داشته است که در جای خود قابل بررسی است. برای بسیاری از اهل فلسفه که دغدغه‌های ملموس دینی و احوال اگزیستانسی و وجودی‌شان بر مسئله‌های فلسفی و انتزاعی‌شان می‌چربد، خدایی که در تجربه‌های دینی رخ می‌نماید بسیار دلرباتر بوده است تا خدای اهل قیاس و استدلال؛ و رهایی از دور و بریدن تسلسل برای رسیدن به «واجب‌الوجود بالذات» راه سرد و دوری است در مقابل تجربهٔ «خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب» و «خدایی که در این نزدیکی است»، نزدیکتر از تن و پیراهن. پرسشهایی از قبیل نسبت تجربهٔ دینی با تجربهٔ عرفانی، آنچنان‌که عارفان از کشف و شهودهای خویش سخن گفته‌اند، و نیز نسبت عرفان با دین در این چارچوب قابل طرح و بررسی است.[1]

درمجموع در ایران نیز، همانند کشورهای غربی، گرایشی که از منظر فلسفه‌های تحلیلی مدرن یا الهیات جدید به دین می‌نگریست بیشترین همدلی را نسبت به «تجربهٔ دینی» از خود نشان داد. از سوی دیگر گرایش فکری فلسفه‌های قاره‌ای، همچنین نمایندگان سنت‌گرایی و حکمت خالده و نیز پیروان فلسفهٔ اسلامی، از این بحث استقبال چندانی نکردند. اما این مخالفت لطیف مانع از فراگیر شدن بحث تجربهٔ دینی نشد.[2]

---

۱. برای بحثی انتقادی دربارهٔ معادل «تجربهٔ دینی / عرفانی» در عرفان اسلامی ← محمد لگنهاوسن، "Islamic Religious Experience"، فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه، شمارهٔ ۳۸، بهار ۱۳۸۳؛ برای نقدی بر نظر لگنهاوسن ← بابک عباسی، «حال / احوال»، دانشنامهٔ جهان اسلام، ج ۱۲، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۷.

۲. در سالهای اخیر نزدیک به بیست رسالهٔ کارشناسی ارشد و دست‌کم دو رسالهٔ دکتری مرتبط با این موضوع نوشته شده است. در سال ۱۳۷۹ یک ویژه‌نامه (در فصلنامهٔ نقد و نظر، شمارهٔ ۲۴ـ۲۳)، در سال ۱۳۸۱ یک ویژه‌نامه (فصلنامهٔ قبسات، شمارهٔ ۲۶)، در سالهای ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴ دو ویژه‌نامه (در فصلنامه‌های حوزه و دانشگاه و اندیشهٔ حوزه)، در اردیبهشت ۱۳۸۶ یک ویژه‌نامه (اطلاعات حکمت و معرفت، شمارهٔ ۲)، و در زمستان سال ۱۳۸۶ (توزیع تابستان ۱۳۸۸) نیز مجدداً یک ویژه‌نامه در فصلنامهٔ نقد و نظر (شمارهٔ ۴۸ـ۴۷) دربارهٔ تجربهٔ دینی منتشر شده است. همچنین در سال ۱۳۸۳ همایشی دانشگاهی با عنوان

←

توضیح و تبیین این مخالفت یا سوءظن در جای خود می‌تواند موضوع پژوهشی روشنگر باشد (خصوصاً از آن جهت که خودِ این منتقدان به ندرت مخالفت خود را به صورت مدلل بیان کرده‌اند). البته می‌توان حدس زد از آنجا که در کشور ما مبحث تجربهٔ دینی را حاملان مدرنیته و نواندیشی دینی مطرح کرده‌اند، مخالفان اندیشهٔ مدرن پیشاپیش مخالف طرح مباحثی از این قبیل بوده‌اند. موافقان طرح این بحث همواره، با یادآوری مباحثی مانند احوال و مواجید و مکاشفات و مشاهدات در عرفان اسلامی، این مفاهیم را سابقهٔ سنتی مبحث تجربهٔ دینی و حضور نافذ این مفاهیم را در گفتمان الهیاتی اسلام دلیل مشروعیت این بحث دانسته‌اند. مخالفان نیز همواره این سؤال را طرح کرده‌اند که اگر چنین است چرا همان مفاهیم و مقولات سنتی را به کار نمی‌برید؟ به این ترتیب، این پرسش مطرح می‌شود که اساساً چرا باید به جای مقولاتی مانند کشف و شهود و مکاشفهٔ عرفانی از «تجربهٔ دینی» سخن گفت؟ آیا این صرفاً یک نامگذاری جدید و امروزی است یا سرّی در این نام نهفته است؟ به نظر می‌رسد این تفاوت در نامگذاری به تفاوت دو پارادایم یا سرمشق معرفت‌شناسی قدیم و جدید بازمی‌گردد. در معرفت‌شناسی جدید شهود به معنای کشف و شهود عرفانی جایگاهی ندارد. معنای قدیم «شهود» با اندیشهٔ ذومراتب بودن معرفت و عوالم وجود در فلسفهٔ سنتی و مدرسی پیوند داشت، حال آنکه نه معرفت‌شناسی جدید مکاشفه را جزو منابع معرفت به حساب می‌آورَد نه وجودشناسی جدید چیزی مانند، مثلاً، عالم خیال را به رسمیت می‌شناسد. فیلسوف جدید اگر بخواهد مفهومی متناظر با کشف و شهود بیابد و احوال و مکاشفات عرفانی را به زبان فلسفهٔ جدید ترجمه کند باید از تجربه، به منزلهٔ مقوله‌ای مهم در معرفت‌شناسی جدید، کمک بگیرد و از «تجربهٔ دینی» و

---

← «عرفان، تجربهٔ دینی و گفتگوی ادیان» برگزار شد. (برای کتابشناسی برخی از آثار تألیفی و ترجمه‌ای دربارهٔ تجربهٔ دینی ← حسن نامنی، «نمایهٔ آثار و کتابشناسی توصیفی»، اندیشهٔ حوزه، شماره‌های ۵۱ و ۵۲، فروردین تا تیر ۱۳۸۴، صص ۳۴۱ـ۳۲۷.)

«تجربهٔ عرفانی» سخن بگوید ــ چنان‌که جیمز برای تقریب مقولات دینی به ذهن مدرن و فلسفهٔ پراگماتیستی خویش این کار را کرد. بر اساس این تبیین، سرّ این نامگذاری (و شاید سرّ آن مخالفتها با طرح بحث تجربهٔ دینی) در ترجمهٔ مقولات سنتی به مقولات مدرن نهفته است، و تصمیم تعیین‌کننده این است که آیا فهم و بازسازی دین در دنیای جدید باید در چارچوب عقل جدید و به کمک مفاهیم و مقولات جدید صورت گیرد یا نه.
دلیل دیگرِ مخالفت با طرح بحث تجربهٔ دینی احتمالاً این است که دینداران سنتی یا سنت‌گرا گمان می‌کنند در این بحث حجیّت و مرجعیّت از وحی نبوی، یا کتاب مقدس، یا نهاد دینی به خود شخص و تجربه‌اش منتقل می‌شود و درنهایت به نوعی اصالت فرد می‌انجامد و وحدت و انسجام جمعی ایمان را به خطر می‌افکند. به بیان دیگر، تجربهٔ دینی ــ به اصطلاح ــ در عرض وحی قرار می‌گیرد. اگرچه ممکن است این سخن در مورد برخی الهیاتهای جدید درست باشد، اما در مورد فیلسوفان تحلیلی دین که عموماً رویکردی محافظه‌کارانه دارند این نگرانی وجهی ندارد. بحث تجربهٔ دینی نزد ایشان همواره در طول وحی است نه در عرض آن. به این معنا که تجربه‌های دینی همواره از طریق کتاب مقدس و نظام الهیاتی تثبیت‌شده (سنت) محک می‌خورد. اما اتهاماتی چون سوبژکتیویسم (تقلیل دین به حالات آگاهی) و سایکولوژیسم (تقلیل دین به حالات نفسانی / روانی) که گاه علیه بحث تجربهٔ دینی مطرح شده است اتهاماتی قدیمی است که زمانی اُتو علیه شلایرماخر و جیمز مطرح می‌کرد و به‌هیچ‌وجه به نظریات دهه‌های اخیر در باب تجربهٔ دینی وارد نیست.

شاید به دلیل تازگی بحث تجربهٔ دینی در فضای دینی ـ فرهنگی کشورمان و جذابیتهای مدافعه‌جویانه و کلامی آن در برابر منتقدان دین، مواجههٔ اکثریت قریب به اتفاق محققان و مترجمان ما با نظریات معاصر دربارهٔ تجربهٔ دینیْ غیرانتقادی و تأییدآمیز بوده و از میان این خیل آثار کمتر تألیف و تحقیقی در ارزیابی انتقادی بحث تجربهٔ دینی ــ چه در زمینهٔ روایت بومی آن در

فضای روشنفکری ـ آکادمیک کشورمان و چه در باب جایگاه کنونی این بحث در حوزه‌های فلسفهٔ دین معاصر ـــ منتشر شده است.[۱]

درمجموع به نظر می‌رسد امروز، در اوایل دههٔ نود شمسی، موضوع تجربهٔ دینی ـــ اگر نه با شور و اشتیاق اوایل دههٔ هفتاد ـــ همچنان «مسئلهٔ» جامعهٔ فکری ـ دینی ماست، همچنان‌که نگاهی به آثار منتشرشده در این باره حاکی از آن است که جامعهٔ حوزوی علاقهٔ بسیاری به این موضوع از خود نشان داده است؛ هرچند به علل و دلایلی که جای ذکرشان اینجا نیست حاصل این علاقهٔ زایدالوصف با خود آن تناسب چندانی نداشته، به این معنا که جای تألیفات محققانه و روشنگر یا دست‌کم ترجمه‌های قابل‌اعتماد از متون کلاسیک این مبحث همچنان خالی است.

براساس ارزیابی فوق، و با فاصله گرفتن از جذابیتهای اولیهٔ کلامی، شاید اکنون زمان آن رسیده باشد که نقّادی بنیادین رویکرد تجربی به دین در دستورکار تأمل فلسفی قرار گیرد؛ نقادی بنیادینی که هدفش نزدیک شدن به رویکرد مناسبتری در فهم و تفسیر دین است. نگارنده با وِین پرادفوت، فیلسوف دین معاصر، موافق است که برای تحقیق در مسائل جاری اندیشهٔ دینی هیچ موضوعی مناسبتر از تجربهٔ دینی نیست (Proudfoot, 1985, p. XV). «تجربهٔ دینی» میوهٔ گفتمان غالب بر دین‌شناسی روزگار ماست، و وارد شدن از این مدخل می‌تواند ما را یکراست به مبادی پنهان دین‌شناسی مربوط به آن برساند: «آنها را از میوه‌هایشان بشناسید نه از ریشه‌هایشان.»

در پژوهش حاضر نظریهٔ ویلیام آلستون (۲۰۰۹ـ۱۹۲۱) دربارهٔ تجربهٔ دینی به‌عنوان شاخص و نمونهٔ بارزی از تقریر معرفت‌شناسانهٔ قول به اصالت تجربهٔ دینی مورد بحث و ارزیابی انتقادی قرار خواهد گرفت. طبق تقریر آلستون، یکی از انواع تجربه‌های دینی (تجربه‌های ادراکی) را

---

۱. تنها استثنای درخور ذکر دو مقاله از محمد لگنهاوسن است که یکی از آنها به فارسی ترجمه شده است (← ضمیمهٔ ۲).

می‌توان منبع توجیه بی‌واسطهٔ برخی باورهای دینی دانست (از جمله باور به اینکه خدا هست، صفاتی دارد و افعالی انجام می‌دهد) به این دلیل که معقول است چنان تجربه‌هایی را ادراک خدا بدانیم. مسئلهٔ ما در این کتاب آن است که چه مشکلاتی در پیش خواهیم داشت اگر بخواهیم باورهای دینی مهم را باورهایی ادراکی یا تجربی بدانیم و از این طریق موجّهشان کنیم. خواهیم کوشید نشان دهیم علاوه‌بر اینکه دلایل آلستون در دفاع از این نظریه کافی نیست، مدعای او (ادراکی دانستن تجربهٔ دینی) مسائل و مشکلات لاینحلی در برابر ما پدید می‌آورد که مهمترین آنها، به اذعان خودِ آلستون، تکثر تجربه‌های دینیِ ناسازگار با یکدیگر است، و چنان‌که نشان خواهیم داد نظریهٔ آلستون در مواجهه با این مسئله به بن‌بست می‌رسد.

اما به نظر می‌رسد با تحلیل تجربهٔ دینی از منظر معرفت‌شناسی هرمنوتیکی، که یکی از خاستگاههای مهم آن فلسفهٔ متقدم هایدگر است، بتوان به فهم بهتری از ماهیت این مسائل و نیز تکثر و تنوع تجربه‌های دینی دست یافت. رویکرد هرمنوتیکی به تجربهٔ دینی افزون بر اینکه می‌تواند فهم عمیقتری از مقولهٔ تجربهٔ دینی به همراه داشته باشد، احتمالاً تبیین بهتری نیز از مشکلات قول به اصالت تجربهٔ دینی به دست می‌دهد. بر این اساس می‌توان استدلال حاکم بر کل این تحقیق را استنتاج بهترین تبیین (inference to the best explanation) دانست. همچنین بحثهای هرمنوتیکی این کتاب را دوگونه می‌توان در نظر گرفت: هم نقد مدعای آلستون و هم عرضهٔ بدیلی برای فهم بهتر تکثرِ تجربه‌های دینی.

## ۲

در فصل اول، پس از طرح برخی تعریفها و تمایزهای مفهومی، می‌کوشیم زمینه‌های تاریخی پیدایش قول به اصالت تجربهٔ دینی را ترسیم کنیم. زمینه‌های الهیاتی این رویکرد را در نهضت اصلاح دینی قرون شانزدهم و هفدهم، و زمینه‌های فلسفی آن را در رمانتیسم بعد از فلسفهٔ کانت و در

اندیشه‌های دینی شلایرماخر باید جست. اما کاربرد اصطلاح تجربهٔ دینی به اوایل قرن بیستم و کتاب تنوع تجربه‌های دینیِ جیمز بازمی‌گردد. اگرچـه در کاربرد جیمز جنبه‌های روان‌شناسانهٔ این مفهوم بر جنبه‌های دیگر آن غلبه داشت، اما از نیمه‌های قرن بیستم و در چرخشی مـعرفت‌شناسانه تـجربهٔ دینی به منزلهٔ مبنایی برای دفاع از حقانیت و معقولیت باورهای دینی مورد توجه قرار گرفت. یکی از کارهای شاخص در این زمـینه نـظریهٔ ویـلیام آلستون در کتاب ادراک خداست.

**فصل دوم** به گزارش تحلیلی آرا و استدلالهای آلستون در کتاب ادراک خدا اختصاص دارد. آلستون، با رجوع به برخی گزارشهای ذکرشده در کتب عرفانی مسیحی، تجربه‌هایی را می‌یابد که به گفتهٔ او آگاهی بـه وجـود و برخی صفات و افعال خـدا بـوده است. او قـصد دارد نشـان دهـد چـنین تجربه‌هایی منبع توجیه معرفتی برای بـرخـی بـاورهای دیـنی (بـاورهای مربوط به صفات و افعال خدا) است. آلستون، پس از طرح نـظریه‌ای در مورد ادراک، می‌کوشد از این مدعا دفاع کند که می‌توان برخی از تجربه‌های دینی را ادراک عرفانی خدا دانست و بر این اساس باورهای حاصل از چنین تجربه‌هایی را معقول و موجّه تلقی کرد. او برای رسیدن به این هدف، ابتدا باورهای حاصل از تجربه‌های دینی را موجهِ در نظر اول (مشروط) می‌داند و سپس، با افکندن مسئولیت اقامهٔ دلیل علیه این مدعا بر دوش مخالفان، به نقد دلایلی می‌پردازد که بر ضدّ موجه دانستن تجربهٔ دینی اقامه شده است. از نظر آلستون اگر، و تا جایی که، دلایل مطرح‌شده علیه موجه دانستن باورهای «جلوه‌بنیاد» مردود باشد، آن‌گاه چنین باورهایی موجهِ نامشروط خواهـد بود. راه نقد این نحوهٔ استدلال آن است که نشان دهیم باورهای حاصل از تجربهٔ دینی در نظر اول موجه نیستند و مسئولیت اقامهٔ برهان هم بر دوش معتقدان است نه منتقدان؛ در پایان فصل پنجم به این موضع خواهیم رسید.

با نظر دقیق در استدلالهای آلستون معلوم می‌گردد که وی برای موجه کردن باورهای حاصل از تجربه‌های دینی دو خطّ سیر استدلالی را دنبال

می‌کند. در مرحلهٔ اول می‌کوشد از طریق ادراکی دانستن برخی تجربه‌های دینی نشان دهد که باورهای حاصل از این تجربه‌ها نیز باورهایی ادراکی و لذا موجه‌اند. **فصل سوم** به نقادی این خطّ سیر استدلال آلستون و مقدمات و مؤلفه‌های آن می‌پردازد. مسئلهٔ این فصل آن است که آیا می‌توان تجربه‌های دینی را ادراکی و واقع‌نما دانست یا نه. در مورد ادراکی بودن تجربهٔ دینی و به‌طورکلی دربارهٔ اندیشهٔ «ادراک خدا» دوگونه نقد مطرح است: متافیزیکی و معرفت‌شناسانه. نقدهای متافیزیکی ناظر به امکان ادراک خداست (خصوصاً با توجه به تفاوت مقوله‌ایِ خدا با دیگر امور قابل‌ادراک) و نقدهای معرفت‌شناسانه ناظر به دلایل ما برای ادراکی و واقع‌نما دانستن تجربه‌های ادعایی: آیا واقع‌نما دانستن آن تجربه‌ها موجه است؟ در این فصل، پس از بررسی انتقاداتی که درخصوص این دو جنبه از نظریهٔ آلستون مطرح شده و ملاحظهٔ مشکلات مدعا و دلایل او، نتیجه می‌گیریم که دلایل کافی برای ادراکی دانستن تجربه‌های دینی نداریم.

اما آلستون برای رهایی از بن‌بست‌ها و مشکلاتِ این نحوه از استدلال و به جای اصرار بر ادراکی بودن تجربه‌های دینی می‌تواند راه دیگری در پیش بگیرد، و آن استناد به «روال باورساز تثبیت‌شده» است که مرحلهٔ دوم استدلال اوست. براساس این رویکرد، در کنار روالهای باورساز تثبیت‌شده‌ای چون ادراک حسی، یادآوری، درون‌نگری و انواع استدلالها، «روال باورساز عرفانی» نیز هویتی مستقل و تثبیت‌شده دارد. همان‌گونه که مشارکت در این روالهای باورسازِ تثبیت‌شده موجه و معقول است، مشارکت در روال باورسازِ عرفانی، و لذا باورهای حاصل از این روالِ باورساز، نیز موجه است. در **فصل چهارم** گزارش و تحلیل نقدهای ناظر به این مدعای آلستون می‌آید. از آنجایی که دفاع آلستون از روالهای باورسازِ تثبیت‌شده مبتنی بر معقولیت عملی است، مهمترین نقدهای وارد بر این فکر او ناظر به اعتمادپذیریِ مبتنی بر معقولیت عملی است و نشان دادن گسستی که میان معقولیت مشارکت در یک روالِ باورساز و معقولیت حکم به اعتمادپذیری

آن وجود دارد. در این فصل ضمن نشان دادن مشکلات حکم به معقولیت روالهای باورساز تثبیت‌شده، نتیجه می‌گیریم که افزون بر این، روال باورسازِ عرفانی مسیحی دچار مشکل جدیترِ وجود دیگر روالهای باورسازِ عرفانی است که خروجیهایشان مغایر با خروجیهای روال باورساز مسیحی است. حاصل این ملاحظات آن است که نمی‌توان تجربهٔ دینی (یا روال باورسازِ ادراک عرفانی) را منبع قابل اعتمادی برای توجیه معرفتی دانست.

در **فصل پنجم** با چرخشی به سوی هرمنوتیک می‌کوشیم تصویر جامعتر و عمیقتری از معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی به دست دهیم. برای این کار، ابتدا با رجوع به هستی و زمان هایدگر معنای چرخش هرمنوتیکی را توضیح می‌دهیم و سپس با طرح ایده‌هایی چون «معرفت‌شناسی بنیادین» و «هرمنوتیک به منزلهٔ معرفت‌شناسی» معرفت‌شناسی تجربه را به هرمنوتیک تجربه پیوند خواهیم زد. در این فصل، شرح تقدم فهم و تفسیر بر تجربه مقدمه‌ای است برای فهم تجربهٔ دینی در زمینه‌ای تاریخی و فرهنگی. فهم هرمنوتیکی از معرفت‌شناسیِ تجربهٔ دینی، علاوه بر مدلولاتی که برای قول به اصالت تجربهٔ دینی (نزد آلستون و دیگران) دارد، ما را قادر به دیدن اضلاع دیگری از بحث می‌کند که در تقریرِ فارغ از زمینه و غیرتاریخی آلستون مفقود است. این فصل را همچنین می‌توان کوششی برای برقراری گفتگویی میان فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان قاره‌ای در نظر گرفت. کوشیده‌ایم این گفتگو را خصوصاً در سه مسئلهٔ مهمِ باورهای از پیش موجود (background beliefs)، مسئلهٔ تشخیص و بازشناسی (identification)، و مسئلهٔ توجیه (justification) نشان دهیم.

در پایان پس از مروری بر مشکلات قول به اصالت تجربهٔ دینی، خصوصاً در تقریر معرفت‌شناسانهٔ آن، و نیز با اشاراتی به نقدهای الهیاتی ـ عرفانی آن، نتیجه می‌گیریم که قول به اصالت تجربهٔ دینی، به معنایی که در متن آمده است، به بن‌بست می‌رسد. اما از دل این نقادیها، تلقی هرمنوتیکی از تجربهٔ دینی متولد می‌شود که بدیلی است برای تلقی استعلایی از آن. در این تلقی بر اساس این اندیشه که هر تجربه‌ای در پرتو یک متن رخ می‌دهد،

الگوی «خواندن» و روال باورساز «قرائت ـ تفسیر» به جای الگوی ادراک بی‌واسطه و روال باورساز ادراکی پیشنهاد می‌شود. همچنین برای فهم تجربهٔ دینی، و به عنوان معنای موجه آن، الگوی «تجربهٔ زیسته» به جای «تجربهٔ عینی ادراکی» پیشنهاد می‌شود.

برای آشنایی خواننده با دیگر ابعاد فکری آلستون و نیز نشان دادن ربط و پیوند نظریهٔ آلستون دربارهٔ تجربهٔ دینی با کلّ دستگاه فکری او مقاله‌ای را ترجمه کرده‌ایم که برای فهم نظریهٔ او در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی بی‌گمان مفید خواهد بود؛ این مقاله در ضمیمهٔ ۱ آمده است. ضمیمهٔ ۲ نیز مرور کوتاهی بر سابقهٔ نظریهٔ آلستون در دو دههٔ اخیر در ایران است.

## ۳

این مقدمه را با توضیحی اصطلاح‌شناسانه به پایان می‌بریم.[۱] شاید مهمترین اصطلاحی که در این کتاب با آن سروکار خواهیم داشت واژهٔ perception باشد. اگرچه اولین معادلی که برای perception به ذهن می‌آید «ادراک» است،[۲] و مترجمان نیز تقریباً بالاتفاق perception را به ادراک و ادراک حسی ترجمه کرده‌اند، کاربرد این واژه در سیاق حاضر به توضیح کوتاهی نیاز دارد. به بیان منطقی، رابطهٔ «ادراک» در زبان فلسفی ما و perception در معرفت‌شناسی جدید عموم و خصوص مطلق است. با این توضیح که در معرفت‌شناسی جدید کاربرد جاافتادهٔ perception صرفاً برای ادراک حسی

---

۱. البته در سراسر متن هرجا که احتمال داده می‌شد معادل انتخابی نیاز به توضیح دارد، در پانویس توضیحات مختصری آمده است.

۲. یکی از معادلهای پیشنهادشده «مواجهه» است که ممکن است در نظر اول برای کاربرد perception در این سیاق مناسب به نظر برسد. اما اولاً اگر آلستون مواجهه را در نظر داشت می‌توانست از واژهٔ سرراست‌تر encountering استفاده کند. ثانیاً ادراک متضمن آگاهی است که بعد از مواجهه رخ می‌دهد (مواجهه + آگاهی = ادراک). ثالثاً تمام تلاش آلستون آن است که تجربهٔ دینی را به مفهوم مهم معرفت‌شناسانهٔ perception پیوند بزند حال آنکه «مواجهه» چنین اهمیت معرفت‌شناسانه‌ای ندارد. و نهایتاً اینکه جواز زبان‌شناسانه‌ای نیز برای ترجمهٔ perception به مواجهه وجود ندارد.

بوده است (و تلاش آلستون را برای تعمیم معنای perception به ادراک حسی و غیرحسی باید مخالفتی مستدل با این منحصر شدن «ادراک» به ادراک حسی دانست). اما در سنت فلسفی ما ادراک به معنای مطلق علم و آگاهی به کار می‌رفته: حصول صورت شیء (اعم از مجرد و مادی، حاضر و غایب) نزد عقل (آگاهی). در نظر فیلسوفان مسلمان این ادراک یا آگاهی، بر حسب قوهٔ ادراکی مربوط، اقسامی داشته است: ادراک حسی، ادراک خیالی، و ادراک عقلی.[1] با وجود این، واژهٔ ادراک در همان سیاقی که آلستون perception را به کار می‌بَرد در سنت عرفان اسلامی چندان هم بی‌سابقه نیست. یک نمونه از جامی (۸۱۷ـ۸۹۷ هـ.ق.): «رؤیت و ادراک خدا به جهت تجرد ذاتش از مظاهر و نسبتها و اضافات ممتنع است اما در مظاهر و از ورای حجابِ مراتب ادراک ممکن است» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸). این نقل‌قول جالب را همچنین می‌توان نمونه‌ای از نظر یک عارف مسلمان دانست که ادراک بی‌واسطهٔ خدا را ناممکن دانسته است. به این ترتیب به نظر می‌رسد اتفاقاً معنای perception نزد آلستون، از حیث منحصر نبودنش به ادراک حسی، به معنای ادراک در نظر فیلسوفان مسلمان بسیار نزدیک است. همچنین می‌توان در اینجا به جای «ادراک» از کلمهٔ شهود به معنای عام آن (در کاربردهایی نظیر شهود حسی یا شهود عقلی) استفاده کرد. مطمئناً از جهتی کلمهٔ شهود با توجه به سابقهٔ کاربرد آن در عرفان اسلامی (:کشف و شهود) رساتر از «ادراک» است[2] و گمان می‌کنم در ترجمهٔ عنوان کتاب آلستون (*Perceiving God*) نیز «شهود خدا» برای خوانندهٔ ما آشناتر

---

۱. برای سرنخ‌هایی از تاریخ اصطلاح ادراک در متون فلسفی اسلامی از نهضت ترجمه به بعد ← سهیل افنان، ۱۳۶۲، صص ۹۹ـ۹۸. همچنین برای اطلاع از معانی مختلف ادراک ← جمیل صلیبا، ۱۹۹۴ / ۱۴۱۴، ج ۱، صص ۵۷ـ۵۳.

۲. اصطلاح «ذوق» یا «معرفت ذوقی» نیز بُعد دیگری از این مفهوم را روشن می‌کند، و به‌طورکلی در تصوف یکی از مفاهیم متناظر با مفهوم تجربهٔ دینی همین ذوق است. همچنان‌که از جمله معادلهای انگلیسی پیشنهادشده برای ذوق اینهاست: mystic direct experience, intuition, perception (موسوی، ۱۳۸۲، صص ۱۷۷ـ۱۷۶؛ همچنین ← عباسی، «ذوق»، دانشنامهٔ جهان اسلام).

از «ادراک خدا» باشد (به جرئت می‌توان گفت شهود/ مشاهدهٔ قلبی در عرفان اسلامی به تلقی آلستون از «ادراک غیرحسی» بسیار نزدیک است و حتی می‌توان پا فراتر نهاد و اصطلاح کلیدی آلستون، Mystical Perception، را «شهود عرفانی» ترجمه کرد و آن را، در سیاق اصطلاحات سنت عرفانی ما در کنار شهود حسی و عقلی، نوعی شهود قلبی دانست).[1] با وجود این، به دلیل ملاحظاتی که پیشتر دربارهٔ ترجمهٔ مفاهیم سنتی به جدید ذکر شد و نیز به دلیل آنکه در مباحث و مکتوبات معرفت‌شناسی معاصر واژه‌هایی چون ادراک و ادراک حسی جاافتاده‌تر است، ما نیز در اینجا این اصطلاحات را به کار برده‌ایم.

۱. برای اطلاع بیشتر ← عباسی، «رؤیت»، دانشنامهٔ جهان اسلام.

# فصل اول

# قول به اصالت تجربهٔ دینی چیست؟

## ۱ـ۱ تعریفها و تمایزها

تقریباً در تمام ادیان و خصوصاً در ادیان توحیدی بسیاری از مؤمنان در شرح احوال خویش از تجربه‌هایی سخن گفته‌اند که در مواقع خاصی برایشان پیش آمده و این تجربه‌ها به نحوی مضمون دینی داشته است. به این معنا که شخص در زمان و مکان خاصی نه فقط مشغله‌ای ذهنی ـ فکری بلکه رخدادی حیّ و حاضر را از سر گذرانده که به اعتقادات دینی او ربط داشته یا ــ بنا به تلقی خودش ــ هدایتی از سوی خدا یا پاسخی الهی به دغدغه‌های دینی وی بوده است. نمونهٔ مشهوری از چنین تجربه‌ای را اگوستین (۴۳۰م) در اعترافات خویش آورده است:

> هنوز خود را در اسارت گناهان می‌دیدم و در کمال بینوایی فغان برمی‌آوردم: «تا به کِی باید وعدهٔ "فردا"، "فردا" دهم؟ چرا حالا نه؟ چرا در همین لحظه به گناهان کریه خود پایان ندهم؟»
>
> خود را این چنین استنطاق می‌کردم. تلخترین و گزنده‌ترین اندوه در دلم موج می‌زد و بی‌امان اشک می‌ریختم. در همین اثنا از خانهٔ مجاور آواز کودکی به گوشم رسید. صاحب آن آواز دختر بود یا پسر نمی‌دانم اما به تکرار چنین می‌سرود: «بردار و بخوان، بردار و بخوان.» سر برداشتم و کوشیدم دریابم این کلمات در کدام بازی کودکانه خوانده می‌شود، اما چیزی به خاطر نیاوردم. از گریستن دست برداشتم، به پا خاستم و به خود

گفتم این باید فرمانی الهی باشد که مرا امر می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عباراتی را که در برابر دیدگانم ظاهر می‌شوند بخوانم. داستان آنتونی را به خاطر آوردم که یک بار به طور اتفاق به کلیسا داخل شد و در همان هنگام عباراتی از انجیل قرائت می‌شد که او آنها را الهامی از غیب دانست [...] شتابان به جایی که آلیپیوس نشسته بود بازگشتم؛ زیرا به هنگام ترک آن محل کتابی را که حاوی نامه‌های پولس بود، جا گذاشته بودم. آن را برگرفتم و گشودم. در سکوت، نخستین عبارتی را که در برابر چشمانم ظاهر شد خواندم: **نه با عیش و نوش، نه با شهوت و اسراف، نه با مشاجرات و حسادتها، بلکه خود را با عیسی مسیح مسلح کن؛ بیش از این به جسم و شهوات جسمانی نیندیش.** دیگر تمایلی به ادامهٔ خواندن نداشتم و لزومی هم نداشت؛ زیرا به‌محض آنکه به پایان این عبارات رسیدم گویی قلبم از نور یقین لبریز شد و تاریکی شک به یکباره محو و نابود گشت (۱۳۸۰، ص ۲۵۷ـ۲۵۶، با اندکی تغییر).

نمونهٔ مشابه بعدی را از سنت عرفانی اسلام می‌آوریم؛ داستان نسبتاً مشهور توبهٔ فُضیل بن عیاض (۱۸۷ق) که رئیس گروهی از راهزنان بود و عطار حکایت او را در تذکرة الاولیاء (ص ۹۰) آورده است:

نقل است که در ابتدا به زنی عاشق شده بود. هرچه از راهزنی به دست آوردی، به وی فرستادی. و گاه‌گاه پیش وی رفتی و در هوس او گریستی. تا شبی کاروانی می‌گذشت. در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: «**الم یَأنِ للّذین آمنوا اَن تَخشع قلوبهم لذکر الله؟ ــ آیا وقت آن نیامد که دل خفتهٔ شما بیدار گردد؟**» چون تیری بود که بر دل فضیل آمد. گفت: «آمد! آمد! و نیز از وقت گذشت.» سراسیمه و خجل و بی‌قرار رو به خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانیان فرود آمده بودند. خواستند که بروند. بعضی گفتند: «چون رویم؟ که فضیل بر راه است.» فضیل گفت: «بشارت شما را که او توبه کرد. و از شما می‌گریزد چنان‌که شما [از وی] می‌گریزید.» پس می‌رفت و می‌گریست.

نمونهٔ دیگر از سرگذشت‌نامهٔ علاءالدولهٔ سمنانی (۷۳۶ـ۶۵۹ق) است که به

قلم خود اوست.[1] وی در شرح احوال خویش می‌نویسد که چون در خانواده‌ای به دنیا آمده بود که به امور دولتی و دیوانی اشتغال داشتند، از همان ابتدای نوجوانی دوست داشت که در ملازمت بزرگان باشد. از همین رو نزدیک به ده سال در دربار ارغون شاه به خدمت خالصانه مشغول بوده به‌گونه‌ای که رفته‌رفته مقرّب سلطان شده بود (و می‌افزاید که از شدت علاقه به خدمت گاه‌گاه از ادای فرایض نیز بازمی‌مانده است):

> تا آن‌گاه که به سال ۶۳۸ هجری ارغون و دیگر شاهزادگان مغول از پذیرفتن اسلام توسط سلطان احمد تگودار برنجیدند و با او به جنگ شتافتند. من نیز ــ که بیست و چهار پنج سال بیشتر نداشتم ــ با ارغون در این جنگ همراهی کردم و از روی غرور جوانی با خود گفتم: «جنگی کنم که پسندیدهٔ شاه افتد ...»
>
> چون در نزدیکی قزوین سپاه ارغون به لشکر سلطان احمد رسید، من نیز تکبیر گفتم که حمله برم. در این هنگام زاجری حقانی[2] فرادید آمد و داعیه‌ای در باطن من پیدا شد. چنان‌که حجاب از پیش چشمانم برداشته شد و جمال آخرت و آنچه در اوست به من نموده شد و من نتوانستم در زد و خورد دو سپاه شرکت جویم، متحیر بر جای خود ماندم و آن داعیه همچنان مصاحَب باطنم بود تا فردا چاشتگاه که چون بر سر خوردن رفتم زاجر حقانی ناپیدا شد اما اثر آن در جانم باقی بود. چنان‌که نه‌تنها به ملازمت سلطان هیچ رغبتی نداشتم بلکه ملالتی نیز در من از خدمت دستگاه ارغون پدیدار می‌گشت. به اندیشهٔ قضای طاعاتی که نکرده بودم افتادم و احتراز از گناه و معصیت را بر خود واجب دانستم (مصنفات فارسی علاءالدولهٔ سمنانی، ۱۳۶۹، ص نه ـ ده).

---

۱. این سرگذشت‌نامه از موارد بسیار نادری است که یک عارف بزرگ مسلمان چیزی شبیه زندگینامهٔ خودنوشت بر جای گذاشته است. البته این سرگذشت‌نامه نه به صورت اثری مستقل بلکه در خلال رساله‌هایی آمده که علاءالدوله برای دوستان و مریدان خود می‌نوشته است.

۲. واعظ و انذاردهندهٔ الهی در قلب مؤمن.

اما گذشته از نمونه‌های برجسته و شاخصی از این قبیل، «تجربهٔ دینی» به طورکلی مفهوم مبهمی است و برای نامیدن طیف وسیعی از احوال و تجربه‌هایی به کار می‌رود که در زمینه و سیاق دینی برای شخص پیش می‌آید؛ از احوال درونی و انفسی چون بیم و امید دینی (خوف و رجا)، احساس گناه یا مغضوب خدا واقع شدن، احساس آمرزش یا استجابت دعا گرفته تا تجربه‌های ــ بنا به ادعا ــ بیرونی و آفاقی چون شنیدن خطاب الهی یا مشاهدهٔ تجلی خدا. در اینجا چند نمونه از گزارشهایی را می‌خوانیم که، برخلاف نمونه‌های فوق، تقریباً معاصر ما و نیز متعلّق به افراد عادی است:

> برای من خدا از هر فکر یا شیء یا شخصی واقعی‌تر است. من حضور او را کاملاً احساس می‌کنم و به میزانی که با قوانین او، که در جسم و ذهن من مکتوب است، در هماهنگی صمیمانه‌تری زندگی می‌کنم، حضور او را بیشتر حس می‌کنم. من او را در پرتو آفتاب یا در باران احساس می‌کنم؛ و هیبتی آمیخته به آرامشی مطبوع نزدیکترین توصیف به احوال من است. در نمازها و نیایشهای خود با او مانند یک همنشین و همصحبت حرف می‌زنم، و این مصاحبت ما مسرت‌بخش و روح‌انگیز است. او بارها و بارها به من پاسخ می‌دهد اغلب با کلماتی که به قدری واضح ادا می‌شود که گویی با دوگوش خود لحن و صدای آن را می‌شنوم اما در ذهن من تأثیری عمیق برجا می‌گذارد. بیشتر اوقات عبارتی از کتاب مقدس چشم‌اندازهای جدیدی را از او و محبتش بر من آشکار می‌کند [...] (گزارشی ناشناس از مردی سی و نه‌ساله، به نقل از James, 1984, p. 70-71).

> در شب نهم سپتامبر ۱۹۵۴ از خواب بیدار شدم و درحالی‌که از پنجره به بیرون نگاه می‌کردم چیزی را دیدم که به گمانم ستارهٔ درخشانی بود که به‌تدریج نزدیکتر می‌شد، و همچون نور سفید لطیفی که کمی هم تار بود نمایان شد. لرز شدیدی سراپای وجودم را فراگرفت اما ترسی نداشتم. دانستم آنچه احساس کردم هیبتی عظیم بود. به دنبال این حسی از محبت شدید به من روی کرد و سپس از من به در شد، آن‌گاه حسی از شفقتی

عظیم از سوی حضوری کیهانی. پس از آن احساس صلح و سِلمی عمیق و شادی‌ای وصف‌ناپذیر داشتم (به نقل از Alston, 1991, p. 18).

در حالت ادبار و فلاکت درونی شدید، با چنان شدتی که گویی ذهنم دیگر داشت به نقطهٔ فروپاشی می‌رسید، ساعت چهار صبح بلند شدم و به میان درختزار پایین تپه رفتم و در آنجا بی‌هدف پرسه می‌زدم. مدتی در همین حالت گذشت تا اینکه ناگهان و به شکل غیرمنتظره‌ای کلمات مزمور صد و سی‌ام به‌وضوح در ذهنم طنین‌انداز شد: «و نزد اوست نجات فراوان. و او اسرائیل را فدیه خواهد داد از جمیع گناهان وی.» با این کلمات گویی نوری مرا فراگرفت و در قلب افسرده‌ام سیلان یافت چنان‌که ثقل و سنگینی این سیلانِ محبت و شفقت مرا مغلوب و مستغرق خویش ساخت. به‌قدری متحیر و مبهوت بودم که اشک شوقم بی‌اختیار سرازیر شد؛ گویی خصلتی شفابخش و تطهیرکننده در تمام وجودم جریان داشت. از آن لحظه دانستم که محبت در سرشت واقعیت است (Ibid).[۱]

## ۱ـ۱ـ۱ دو معنای عام و خاص تجربهٔ دینی

با توجه به نمونه‌های فوق می‌توان تجربهٔ دینی را، به عامترین معنای آن، رخدادی درونی (انفسی) یا بیرونی (آفاقی) دانست که شخص از سر می‌گذراند (آن رخداد در او یا او در آن رخداد به نحوی حضور دارد)، رخدادی که برای شخص واجد اهمیت و معنای دینی است و / یا شخص در توصیف آن تجربه از مفاهیم دینی استفاده می‌کند. بیان فوق تعریف و معنایی بی‌طرفانه یا پدیدارشناسانه از تجربهٔ دینی است که به نظر می‌رسد چه معتقدان

---

۱. برای گزارشهای متعدد و متنوعی از تجربه‌های دینی ــ غالباً مسیحی ــ بنگرید به جیمز (1984)، ایمان و عمل مسیحی در تجربهٔ انجمن دوستان (*Christian Faith and Practice in the Experience of the Society of Friends*, 1972)، آلستون (1991)، آندرهیل (1999). در ضمیمهٔ کتاب زیر نیز مترجم نمونه‌هایی از تجربه‌های دینی / عرفانی اسلامی را گرد آورده است: مایکل پیترسون (گزیدهٔ)، دربارهٔ تجربهٔ دینی، ترجمهٔ مالک حسینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.

به تجربهٔ دینی و چه منتقدان آن می‌توانند با آن موافق باشند زیرا هیچ باور دینی یا ضدّدینی‌ای را فرض نگرفته است. افزون‌براین، تجربهٔ دینی به این معنا مختص یک سنت دینی (مثلاً سنت ادیان ابراهیمی) نیست بلکه می‌تواند شامل ادیان غیرخداباور (مانند بودایی) نیز بشود. اما همین عمومیت و وسعت اصطلاح «تجربهٔ دینی» مدافعان فلسفی دین را بر آن داشته تا معنای خاص و مضیّقی از این واژه را مدّنظر قرار دهند. به گفتهٔ آلستون فلسفه با معنای محدودتری از تجربهٔ دینی سروکار دارد، یعنی تجربه‌ای که بنابه تلقی صاحبِ آن آگاهی تجربی به خداست (Alston, 1998, p. 250)، تجربه‌ای که شخص در آن حضور خدا (یا موجودی الوهی) را به نحو بی‌واسطه احساس یا ادراک می‌کند.[1] در این حالت، احساس یا ادراک حضور خدا غیر از باور داشتن به حضور خداست. همچنین در این معنای خاص، از آنجایی که متعلَّق و مابه‌ازای تجربه خداست نه احوال و افکار، احوال انفسی دینی مانند خوف و رجا، خشیت و شوق، احساس گناه یا آمرزش تجربهٔ دینی محسوب نمی‌شود. البته احوالی از این قبیل تابعی از آن تجربهٔ اصلی یعنی ادراک حضور خداست به این معنا که اگر آن تجربهٔ حضور نمی‌بود این احوال نامربوط بود. همچنین ادراک حضور به نحو ضمنی در تمام این احوال هست و حتی تجربهٔ غیبت و دوری از خدا نیز مستلزم نوعی تجربهٔ حضور و نزدیکی (قربت) است. اما آنچه در اینجا مدّنظر است تجربهٔ دینی آفاقی است، و بر همین اساس بیشتر مباحث و مناقشات جاری در فلسفهٔ دین بر سر امکان و اعتبار معرفتی این نوع از تجربه‌های دینی، یعنی ادراک و آگاهی تجربی به خدا، بوده است. اکنون یکی دو مثال از چنین تجربه‌ای:

---

۱. گفتنی است درون گفتمان دینی، تجربهٔ دینی ممکن است از حیثیات و جنبه‌های مختلف دیگری مورد توجه قرار گیرد. برای بحث مشروحی در این زمینه ←

James Alfred Martin, "Religious Experience", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Macmilan Publishing Company, 1987, vol. 12, p. 323-330.

ناگهان حس کردم که بر بالای سر خود اوج گرفته‌ام، حضور خداوند را احساس کردم ــ ماوقع را درست همان طور که بدان آگاه بودم نقل می‌کنم ــ چنان‌که گویی خیر و قدرت او سراپای وجود مرا فرامی‌گرفت [...] خداوند را سپاس گفتم که در گذر زندگی‌ام تعلیمم داده بود تا او را بشناسم، که حیات مرا مورد تأیید و حمایت خویش قرار داده و بر مخلوق بی‌مقدار و گناهکاری چون من رحم کرده بود. با شور و شوق از او خواستم چنان کند که حیات من وقف عمل به خواست و ارادهٔ او شود. پاسخ او را چنین دریافتم که باید روز به روز به مشیّت او در فقر و خاکساری عمل کنم و آن زمان که برای گواهی آشکار فراخوانده شوم داوری را به آن قادر متعال بسپارم. سپس آرام آرام شور و جذبه قلب مرا ترک کرد؛ یعنی احساس کردم خداوند از مصاحبتی که خود عطا کرده بود کناره گرفت [...] از خود پرسیدم چگونه امکان داشت موسی در صحرای سینا بتواند با خدا ارتباطی نزدیکتر از این داشته باشد. به گمانم خوب است بیفزایم که در این شور و جذبه‌ای که داشتم خدا نه صورتی داشت نه رنگ و بویی و نه طعمی؛ علاوه بر این احساس حضور او به هیچ مکان معینی اختصاص نداشت [...] اما هرچه بیشتر کلماتی را می‌جویم که این معاشرت صمیمی را بیان کنم بیشتر احساس می‌کنم که توصیف آن حالت با هیچ‌یک از تشبیهات و تصورات معمول ما ممکن نیست. نهایتاً مناسبترین بیان برای انتقال آنچه احساس کردم این است: خدا حضور داشت، اگرچه نامرئی بود؛ او در دسترس هیچ‌یک از حواس من نبود، با وجود این آگاهی من او را درک کرد (گزارشی ناشناس به نقل از James, 1984, p.68).

یک روز به هنگام نیایش ... مسیح را در کنار خویش دیدم ــ یا، بهتر بگویم، به او آگاه بودم، زیرا با چشم جسم یا روحم [خیال] [1] چیزی ندیدم. به نظرم رسید که بسیار به من نزدیک است و من دیدم که این خودِ «او» بود. گویی با من سخن می‌گفت. از آنجایی که در باب امکان چنین مکاشفاتی مطلقاً چیزی نمی‌دانستم، نخست بسیار ترسیده بودم، و هیچ کاری جز گریستن نمی‌توانستم اما به مجرد آنکه اولین کلام

۱. کذا در اصل. منظور قوهٔ خیال است که تمثلات عالم خیال یا مثال را ادراک می‌کند.

اطمینان‌بخشش را با من گفت سکون و آرامش خود را بازیافتم، مسرور شدم و از ترس رها گشتم. تمامِ وقت گویی عیسی مسیح در کنارم بود، اما بدان جهت که این مکاشفه‌ای خیالی نبود، هیچ صورتی نمی‌توانستم دید. اما آشکارا حس می‌کردم که تمامِ مدت در جانب راست من بود و شاهد هرآنچه می‌کردم ... اگر می‌گویم او را با چشم سَر یا چشم سرّ نمی‌بینم، چرا که این مکاشفهٔ خیالی نیست، پس چگونه می‌توانم با یقینی افزونتر از هنگامی که او را به چشم می‌بینم، بدانم و با قطع بگویم که او در کنار من است؟ اگر بگویند در این حالت گویی شخص در تاریکی شخص دیگری را که در کنار او ایستاده نمی‌بیند، یا مانند شخصی است که نابیناست، این درست نخواهد بود. به یقین اینجا شباهتی هست اما نه آن‌قدرها؛ شخص در تاریکی می‌تواند با حواس دیگر خود درک کند، یا سخن گفتن یا جنبش آن کس را که در کنار اوست بشنود یا لمس کند. اما در اینجا چنین نیست، و هیچ احساسی از تاریکی نیز در میان نیست. به‌عکس، او بر روح آشکار می‌شود با معرفتی که از آفتاب درخشنده‌تر است. اینجا نیز مقصودم آن نیست که آفتابی یا درخششی دیده می‌شود بلکه نوری هست که اگرچه نادیدنی است، فهم را منوّر می‌سازد (قدیسه ترزای آویلایی (۱۵۱۵-۱۵۸۲)، به نقل از Alston, 1991, p. 13).

## ۱-۱-۲ قول به اصالت تجربهٔ دینی و زمینه‌های الهیاتی و فلسفی آن

قول به اصالت تجربهٔ دینی را فی‌الجمله می‌توان دیدگاهی دانست که قائل به توجیه و/یا بازسازی نظری باورهای دینی بر مبنای تجربهٔ دینی است. بر اساس این دیدگاه، تجربهٔ دینی در مقایسه با دیگر ابعاد دین (مانند باور دینی یا عمل دینی) لبّ و گوهر یا مهمترین جنبهٔ دین و/یا تدیّن است. در این فصل پس از اشاره‌ای مختصر به زمینه و تاریخچهٔ این رأی به طرح دو معنای متفاوت قول به اصالت تجربهٔ دینی خواهیم پرداخت. سپس ضمن گزارشی کوتاه از آرای دو مؤسس مهم این دیدگاه می‌کوشیم اصالت تجربهٔ دینی را در یکی از رایجترین ــ و احتمالاً مهمترین ــ صورتبندی‌های فلسفی‌اش عرضه کنیم.

سابقهٔ آنچه امروزه تحت عنوان تجربهٔ دینی از آن یاد می‌شود به قدمت خود دین است، و به این معنا تجربهٔ دینی پدیدهٔ جدیدی نیست و چنان‌که پرادفوت (1985, p. xi) نیز یادآور شده دین همواره جنبهٔ تجربی داشته است، اما قول به اصالت تجربهٔ دینی به شکل مشخص و با تقریر فلسفی‌اش رأی کاملاً جدیدی است که با فریدریش شلایرماخر آغاز می‌گردد. نقادیهای هیوم و کانت بر الهیات طبیعی و براهین عقلی اثبات وجود خدا که به نوبهٔ خود در زمینهٔ بزرگتر عصر عقل (روشنگری) جای می‌گیرد، و واکنش تفکر رمانتیک (نهضت رمانتیسم) به اصالت عقل دورهٔ روشنگری مهمترین عناصری است که می‌تواند به فهم تاریخی پیدایش قول به اصالت تجربهٔ دینی مدد برساند. پس از نقدهای کانت بر براهین اثبات وجود خدا، پرسش از پایگاه معرفتی باورهای دینی به سؤال گریبانگیری برای فیلسوفان و متألهان تبدیل شد. به بیان دیگر، با نقادیهای کانت باورهای دینی و در رأس آنها باور به وجود خدا توجیه معرفتی خویش را از دست داده بود و اگر قرار بود که دینداری کار و باری موجه و مقبول باشد لازم بود فکری در این باب بشود. از طرف دیگر رواج سکهٔ تجربه در عصر جدید (که کانت هم در جای خود از آن متأثر بود) زمینه را برای ظهور تجربه‌گرایی دینی مساعدتر کرد. قول به اصالت تجربهٔ دینی مدرن (تجربه‌گرایی دینی مدرن) در چنین فضایی متولد شد و این تلقی شکل گرفت که اگر بتوان نشان داد که دین نیز در نهایت و به یک معنا ریشه در تجربهٔ انسان دارد، الهیات از وضع بغرنج و نگران‌کنندهٔ مابعدکانتی نجات خواهد یافت. اما گذشته از زمینه‌های فلسفی، هرچند نه بی‌ارتباط با آن، زمینه‌های اصلاح‌گرانهٔ دینی نیز در پیدایش این قول مؤثر بوده است. مضمون اصلی پروتستانتیسم و جنبش اصلاح دینی تأکید بر ایمان شخصی و دین درونی به جای توسل به حجیّت و مرجعیت بیرونی کلیسا بوده است. همچنین در قرون هجده و نوزده میلادی فرقه‌های پیتیسم و متدیسم، که بر نوعی تدیّن قلبی و «اصالت فرد دینی» (religious individualism) تأکید

می‌کردند، زمینه‌های مساعد این اندیشه را فراهم آورد که آنچه در دین مهم است نه اصول و آموزه‌ها بلکه تجربهٔ شخصی دینی و درک قلبی حضور خداست.[1] و چنان‌که نشان خواهیم داد همین اندیشهٔ «تدیّن قلبی» یا «تدیّن تجربی» (experiential religion) بود که متأثر از تحولات کلان فلسفی بعدها به «الهیات تجربی» و قول به اصالت تجربهٔ دینی تبدیل شد. تمامی این تحولات را می‌توان این‌گونه خلاصه و تقریر کرد که از یک سو در پی نقادی الهیات طبیعی / عقلی که به‌طور خاص براهین عقلی اثبات وجود خدا را بی‌اعتبار کرده بود و از سویی دیگر به سبب نقادی الهیات وحیانی / نقلی که خلوص و وثاقت کتاب مقدس را با سؤال مواجه کرده بود الهیات مسیحی دیگر بی‌مبنا شده و حجیّت خویش را از دست داده بود.[2] در چنین فضایی و با توجه به زمینه‌های مساعدی که پیشتر گفته شد، «تجربهٔ دینی» مبنای جدید و حجت موجه الهیات شد. مؤسس این الهیات تجربی شلایرماخر بود، کسی که او را پدر الهیات جدید و مؤسس الهیات لیبرال نیز دانسته‌اند (برای اطلاع بیشتر ← باربور، ۱۳۶۲، ص ۸۶_۸۰ و ۱۳۲_۱۲۹؛ Proudfoot, 1985, Chp. 1).

شلایرماخر با پذیرش ضمنی محدودیتهایی که فلسفهٔ نقادی کانت به الهیات تحمیل می‌کرد و نیز همنوا با جهت‌گیری رمانتیسم که برای احوال و عواطف، تخیل و شهود و به‌طورکلی وجه شاعرانهٔ وجود انسان شأن مهمی قائل بود، نوعی احساس عمیق را منشأ دین و تأمل الهیاتی دانست.[3] این

---

۱. در این خصوص همچنین باید از جاناتان ادواردز (۱۷۵۸_۱۷۰۳)، متأله و کشیش امریکایی، نام برد که شاید متأثر از اصالت تجربهٔ جان لاک (۱۷۰۴_۱۶۳۲) بر اهمیت شوروحال دینی (religious affections) تأکید می‌کرد (نیز ← James Alfred Martin, ibid, p. 329).

۲. البته خودِ کانت کوشید الهیات را بر مبنای اخلاق و عقل عملی بازسازی کند. نگاه کنید به: گرنز و اُلسون، ۱۳۸۶، صص ۲۹_۲۱.

۳. در مقدمهٔ محققانه و خواندنی کروتر، مترجم انگلیسیِ دربارهٔ دین (Schleiermacher, 2003)، شرح چگونگی تأثیرپذیری شلایرماخر از کانت (pp. xix-xxiii) و نیز نسبت شلایرماخر با نهضت رمانتیسم (pp. xxv-xxviii) آمده است.

تحولِ مهم آغازی بود برای اینکه باورهای دینی نه براساس حجیّت ادلهٔ شرعی بلکه براساس حجیّت تجربه‌های دینی استوار شود.

اما در همین‌جا باید اضافه کرد که قول به اصالت تجربهٔ دینی رابطهٔ پارادُکسیکال و شبهه‌ناکی با فلسفهٔ کانت دارد. به این معنا که در فلسفهٔ کانت هیچ جایی برای چیزی تحت عنوان تجربهٔ دینی وجود ندارد.[۱] با فلسفهٔ کانت، مفهوم شناخت به شناخت علمی- تجربی منحصر می‌شود. خدا نیز متعلَّق معرفت نیست چراکه متعلَّق تجربه یا شهود حسی نیست. با این‌همه، محدودیتهایی که کانت برای دین و عقل قائل شد فیلسوفان پس از او را به این سوق داد که در همین محدودهٔ عقل امکانات و زمینهٔ تازه‌ای برای مقبولیت بخشیدن به باورهای دینی بیابند. از همین رو طرح الهیاتی شلایرماخر می‌خواست، با آوردن دین ذیل احساس و شهود، ضمن همراهی با فلسفهٔ نقادی کانت (هم از حیث پرهیز از الهیات نظری هم از حیث تأکید بر تجربه و شهود) استقلال و خودبسندگی دین را نه‌فقط از علم بلکه از اخلاق نیز تأمین کند.[۲] کسانی هم که بعد از شلایرماخر ایدهٔ تجربهٔ دینی را بسط دادند و نظام‌مند کردند در حقیقت ذیل دستورکاری قرار داشتند که کانت تعیین کرده و مقدمه‌اش را نوشته بود: «مابعدالطبیعه‌ای که قرار است در هیئت یک علم بنا شود.» بر این اساس می‌توان گفت قبل از کانت هیچ متألهی نمی‌توانسته است، به معنای نظام‌مند و فلسفی کلمه، قائل به اصالت تجربهٔ دینی باشد. چراکه پیدایش چنین دیدگاهی، به توضیحی که گذشت، تنها در زمینهٔ فضای کانتی و مابعد کانتی قابل‌فهم است. این نکته تحلیلی نظری است در تأیید تفکیک و تمایزی که در معنای قول به اصالت تجربهٔ دینی مطرح خواهیم کرد. درمجموع و با توجه به توضیحات فوق

---

۱. خودِ کانت نیز در رساله‌ای با عنوان رؤیاهای یک بینندهٔ ارواح که به انوار مابعدالطبیعه روشن شده اعتبار مکاشفات عارف همعصر خویش را نقادی می‌کند. عنوان طعنه‌آمیز رسالهٔ خود به حدّ کافی گویاست.

۲. پیش از شلایرماخر دین نزد کانت ذیل اخلاق و، تقریباً همزمان با شلایرماخر، نزد هگل ذیل فلسفه قرار گرفته بود.

می‌توان گفت قول به اصالت تجربهٔ دینی حاصل گفتگویی همدلانه ـ انتقادی با فلسفهٔ کانت است، فلسفه‌ای که دین را فقط در محدودهٔ عقل و عقل را فقط در محدودهٔ تجربهٔ حسی به رسمیت می‌شناخت.

اما دربارهٔ اصطلاح «تجربهٔ دینی» چه می‌توان گفت؟ آیا سخن گفتن از «تجربهٔ دینی» در دورهٔ ماقبل مدرن درست است؟ آیا به کار بردن این واژه برای توصیف جنبه‌هایی از حیات دینی و عرفانی قدما مصداق «عطف به ماسبق کردن» اصطلاحات جدید نیست؟ آیا «تجربهٔ دینی» همان «کشف و شهود» عرفان اسلامی است؟ به نظر می‌رسد از آنجایی که این دو مفهوم از دو متافیزیک متفاوت تغذیه می‌کنند نمی‌توان اصطلاح «تجربهٔ دینی» را، بدون ذکر قیود توضیحی، برای اشاره به «کشف و شهود» عرفان سنتی به کار برد. نکته اینجاست که متافیزیک تجربهٔ دینی متافیزیک قوای ادراکیِ در دسترس همگان، علم تجربی و تا حدی قول به اصالت تجربه (امپریسم) است، و روشن است که این قوای ادراکی یا اصالت تجربه و علم تجربی به معنای فلسفی و معرفت‌شناسانه‌اش در میان قدما مطرح نبوده است. از سوی دیگر مفهوم «کشف و شهود» با نظریات هستی‌شناسانه (عالم خیال / مثال)، معرفت‌شناسانه (قوای مدرِک باطنی از جمله قوهٔ خیال / چشم سرّ) و حتی انسان‌شناسانهٔ دیگری (برای مثال مفهوم «قلب») حمایت می‌شده است. اینها نظریاتی بود که می‌توانست کشف و شهود را ممکن کند و آن را توضیح دهد. نتیجه آنکه تجربهٔ دینی و کشف و شهود اگرچه برای اشاره به پدیده‌های واحدی به کار می‌روند، قائم بر دو متافیزیک متفاوت و لذا به لحاظ نظری متفاوت‌اند و احکامشان نیز متفاوت خواهد بود. براساس این تحلیل، آوردن احوال دینی یا کشف و شهود ذیل تجربهٔ دینی می‌تواند احکام دیگری را بر آنها بار کند و از همین رو در به‌کاربردن این اصطلاح (تجربهٔ دینی) باید مراقب دلالتهای ضمنی آن بود (برای تفاوتهای احوال عرفانی با تجربهٔ دینی ← عباسی، ۱۳۸۷).

### ۱ـ۱ـ۳ دو معنای عام و خاص قول به اصالت تجربهٔ دینی

در کنار دو معنای عام و خاص تجربهٔ دینی، در قول به اصالت تجربهٔ دینی نیز می‌توان دو معنای مرتبط اما متفاوت تشخیص داد. توجه به این تفاوت ما را از خلط تدیّن تجربی به منزلهٔ رویکردی عملی ــ که در تمام ادیان و سنتهای عرفانی سابقه داشته است ــ با الهیات تجربی و قول به اصالت تجربهٔ دینی به معنای جدید و به منزلهٔ رویکردی نظری باز خواهد داشت. پیشتر به زمینه‌های قول به اصالت تجربهٔ دینی در برخی فِرق مسیحی اشاره کردیم. یک معنا از اصالت تجربهٔ دینی همان چیزی است که در بسیاری از ادیان و سنتهای عرفانی می‌توان یافت و آن تأکید بر اهمیت درگیر شدن در مشارکت دست اول شخص در زندگی دینی است به جای چسبیدن بی‌عمل و بی‌تأمل به آموزه‌ها و اصول دین رسمی. این معنا از اصالت تجربهٔ دینی همانا درونی کردن و محقَّق کردن مفاهیم و آموزه‌های دینی در زندگی است، یعنی زیستن دینی یا مشارکت در تجربهٔ بنیانگذار یا پیامبر یا اولیای یک دین. در مکتوبات دینی نمونه‌های فراوانی از اهمیت این «ذوق» دینی می‌توان یافت. یک نمونه از کتاب مقدس: «بچشید و ببینید که خداوند نیکوست» (مزامیر، ۳۴:۸)؛ و نمونه‌ای متأخر که از مواعظ جورج فاکس (۱۶۹۱ـ۱۶۲۴) مؤسس انجمن دوستان و رهبر فرقهٔ مرتعشان (کویکرها) نقل شده است:

> کتاب مقدس سخنان پیامبران و مسیح است، و سخنان رسولان. آنان از چیزی سخن گفته‌اند که صاحب آن بودند و بهره‌مند از آن [...] تو می‌گویی مسیح چنین می‌گوید، رسولان چنان می‌گویند؛ اما تو خود چه می‌توانی بگویی؟[1]

این فکر در تصوف و عرفان اسلامی نیز حضور فراگیری دارد. علم تحقیقی در اصطلاح عرفای مسلمان به معنای معرفتی است که سالک با قلب خویش آن را یافته و زیسته است (در مقابلِ علم استدلالی به معنای

1. *Christian Faith and Practice in the Experience of the Society of Friends*, 1972, London: Headley Brothers Ltd., § 20.

باور به گزاره‌های صادقی که شخص فقط در ذهن خویش دارد)[1]. این مضمون گاه نیز خود را در تقابل «حال و قال» نشان می‌داده است. یکی از معانی «حال» در عرفان اسلامی تحقق و فعلیت یافتن مراتب معرفتی در وجود سالک است (نه فقط دانستن چیزی بلکه نوع خاصی بودن) و از این حیث تصوف را علم احوال می‌دانستند. در مقابل این، «قال»، هم به معنای علم بحثی هم به معنای بازگویی بی‌عمل سخنان عالی، جایگاهی در تصوف نداشته است. برای مثال، براساس الگوی دین‌شناسی غزالی در احیاء علوم الدین (ج ۴، ص ۳۱۲) دینداری بر سه پایهٔ معارف، احوال و اعمال استوار است. احوال ثمرهٔ معارف و اعمال ثمرهٔ احوال‌اند (برای اطلاع بیشتر ← عباسی، ۱۳۸۷)، یا آنچه از ابوالحسن خرقانی نقل شده مؤید این معنا از اصالت تجربهٔ دینی است: «دانشمندان آن گویند که شنیده باشند و جوانمردان آن گویند که کرده و دیده باشند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷). یا چنان‌که ابوسعید ابوالخیر دربارهٔ تعالیم خویش سروده است: «این سخن نه از شنوده می‌گوییم / بلک از آزموده می‌گوییم» (محمدبن منور، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱). مولوی نیز می‌گوید آنان که پیرو پیامبرند باید همچون او به معراج بروند: «به معراج برآیید چو از آل رسولید / رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید» (دیوان کبیر، ۱۳۵۵، ج ۲، بیت ۶۶۵۵).

همچنان‌که پیداست، در این معنا از اهمیت و اصالت داشتن تجربهٔ دینی، چنین تجربه‌ای مبنای نظری باورهای دینی نیست. به عبارت دیگر، در اینجا باورهای دینی حجیت و مرجعیّت خود را از تجربهٔ دینی نمی‌گیرند، و به‌طورکلی شأن و منزلت تجربهٔ دینی نزد دینداران سنتی و عرفا غیراز جایگاه آن در الهیات جدید (مدرن) است. بر این اساس، شاید بهتر باشد این تلقی را اصالت تجربهٔ دینی به معنای عام آن بنامیم.

اما معنای دوم از اصالت تجربهٔ دینی، و معنای خاص آن، همان است که از شلایرماخر آغاز می‌شود. در این معنای دوم، قول به اصالت تجربهٔ دینی

---

۱. دربارهٔ معنای دو اصطلاح تحقیق و تحقق در عرفان اسلامی ← عباسی، ۱۳۸۰.

به معنای آن است که تجربهٔ دینی هم علت باورهای دینی است هم ــ با اندکی مسامحه ــ دلیل آن. طبق این نظریه، تجربهٔ دینی مبنایی است برای اثبات یا موجه کردن باورهای دینی و خصوصاً باور به وجود خدا. به تعبیر دیگر، در فقدان دلایل عقلی یا نقلی مناسب، تجربهٔ دینی که منشأ و علت باور دینی است، می‌تواند مستقلاً دلیل و مبنای باور دینی نیز باشد.[1] درست

---

۱. افزون بر شواهدی که در تأیید معنای عام اصالت تجربهٔ دینی از عرفای مسلمان نقل شد، شواهد دیگری نیز وجود دارد که همپوشانی‌ای را با این معنای خاص نشان می‌دهد. مثلاً غزالی در جای دیگری از احیاء علوم‌الدین (ج ۱، کتاب شرح عجایب القلب، ص ۱۲۸) ایمان را به سه مرتبهٔ تقلیدی (ایمان عوام)، استدلالی (ایمان متکلمان)، و مبتنی بر مشاهده (ایمان عارفان) تقسیم کرده است. در نمونهٔ جالب دیگری لاهیجی در شرح گلشن راز (ص ۳۴۲) می‌گوید:

> بدان که نزد محققان صوفیه که ارباب کشف و شهودند حق عبارت از وجود مطلق است یعنی غیرمقید به هیچ قید، و به‌حقیقت دلیل این جماعت کشف ایشان است. و امر ذوقی و وجدانی نسبت به اذایق محتاج دلیل نیست: من که بینم جمال دوست عیان / حاجتی نَبْوَدم به هیچ بیان. و از این جهت گفته‌اند که کشف دلیل بر غیر نمی‌شود فامّا بر خود، کشف اقوی ادلّه است.

اگرچه می‌توان این فقرات را برحسب قول به اصالت تجربهٔ دینی (به معنای خاص) تفسیر کرد، اما با توجه به توضیحاتی که در بالا ذکر شد بعید می‌دانم چنین تفسیری درست باشد. مقولهٔ کشف و مشاهده نزد قدما تفاوتهای مهمی با کاربرد جدید تجربهٔ دینی دارد. برای مثال همان‌گونه که در بیان لاهیجی آمده است، نزد ایشان کشف می‌توانسته است باورهایی در حوزهٔ مابعدالطبیعه و فلسفهٔ محض مانند مطلق یا مقید بودن وجود را اثبات کند. در این کاربرد از «مشاهده»، و بر مبنای این مشاهدات، نه دین بلکه نوعی فلسفه ساخته می‌شود. بگذارید با نقل‌قولی از مؤسس حکمت اشراق بر این تنش بیفزاییم: سهروردی در مقدمهٔ حکمة الاشراق (ص ۱۳ـ۱۲) در مقام توضیح رویکرد جدید خویش، پس از مقایسهٔ حکمت بحثی مشاییان و حکمت ذوقی اشراقیان، علم و قواعد اشراقیان را مبتنی بر «انوار» و «سوانح نوریه» دانسته و گفته است:

> همان‌گونه که با مشاهدهٔ محسوسات به وضع و حال آنها یقین پیدا کرده و سپس بر مبنای این مشاهدات علوم صحیح و استواری را ــ مانند هیئت و جز آن ــ بنا می‌کنیم، به همین ترتیب امور روحانی را مشاهده کرده و علومی را براساس آنها بنا می‌کنیم. و هرکس که شیوه‌اش این نیست از حکمت بهره‌ای ندارد.

همان‌طور که فلسفه با معنای خاصی از تجربهٔ دینی سروکار داشته است، در اینجا نیز می‌توان گفت آنچه در فلسفهٔ دین مسئله‌ساز (problematic) بوده این معنای خاص از قول به اصالت تجربهٔ دینی است و هدف ما نیز در تحقیق حاضر بررسی این معنای دوم از اصالت تجربهٔ دینی خواهد بود. این معنا از قول به اصالت تجربهٔ دینی دو مؤسس مهم داشته است: شلایرماخر و جیمز.[۱]

## ۱ـ۲ فریدریش شلایرماخر

روایت شلایرماخر از اصالت تجربهٔ دینی را می‌توان در دربارهٔ دین (1799) و بیان پخته‌تر و نظام‌مندتر آن را در ایمان مسیحی (22-1821؛ نسخهٔ اصلاح‌شده 1830) یافت. تا آنجا که به مسئلهٔ ما مربوط می‌شود، شلایرماخر در زمینه‌ای کلامی و مدافعه‌جویانه در برابر «تحقیرکنندگان فرهیختهٔ دین» این رأی را مطرح کرد که دین نه بر استدلالهای عقلی (الهیات طبیعی) یا ارادهٔ اخلاقی (عقل عملی کانت) بلکه بر نوعی «احساس دینی» مبتنی است؛ احساسی که قابل ارجاع و تقلیل به هیچ احساس دیگری نیست. وی در کتاب دربارهٔ دین (Schleiermacher, 2003, pp. 22-23) می‌گوید ذات دین نه نظر است نه عمل، بلکه شهود و احساس / حال[۲] است. و به این ترتیب دین به منزلهٔ احساس / حال را از دانش (علمی یا فلسفی) از یک سو و کنش (اخلاقی یا

---

۱. در کنار این دو نام بزرگ همچنین می‌توان به دین‌شناس شهیر آلمانی رودلف اُتو اشاره کرد. اما امر قدسی او (*Das Heilige*, 1917) اگرچه ذیل اصالت تجربهٔ دینی می‌گنجد ــ و فارغ از دِین آن به شلایرماخر ــ بیشتر اثری پدیدارشناسانه است تا دفاعیه‌ای فلسفی‌ـ الهیاتی.

۲. معمولاً در وصف موضع شلایرماخر دربارهٔ تجربهٔ دینی از کلمهٔ احساس (feeling) به‌عنوان معادل واژهٔ آلمانی *Gefühl* استفاده می‌شود. اما باید در فهم و کاربرد این کلمه احتیاط کرد. در اینجا احساس نه به معنای احساس از طریق حواس (sensation) بلکه به معنای احساس درونی و نحوه‌ای آگاهی (awareness) یا به تعبیر دقیقتر «دل‌آگاهی» است. مانند تفاوت کاربرد «احساس» در این دو جمله: با دستم سطح صاف میز را احساس می‌کنم / احساس می‌کنم در این اتاق غیر از من کس دیگری هست.

هنری) از سوی دیگرمستقل و متمایز می‌کند (ibid, 47; Clements, 1987, p. 36-37). شلایرماخر در کتاب اول امکان شهود دینی را، مستقل از شهودهای دیگر اعم از حسی یا اخلاقی و در عرض آنها، مطرح می‌کند. این شهودْ بی‌واسطه (بی‌مدخلیت تصورات و تصدیقات پیشین)، ماقبل نظری (pre-reflective) و قائم به خود است (Schleiermacher, 2003, p.26).[۱] وی در کتاب دوم که آن را حاصل دوران بلوغ فکری او دانسته‌اند به توصیف پدیدارشناسانهٔ آگاهی دینی می‌پردازد.[۲] شلایرماخر مضمون و محتوای این شهود را احساس وابستگی و اتکای تام (absolute dependence/schlechthin abhängigkeit) به خدا (یا امر نامتناهی) می‌داند. از نظر شلایرماخر ذات تدیّن همین احساس است که نوعی آگاهی (وجدان/ دل‌آگاهی) به وابستگی مطلق ما و ربط و پیوند بنیادینمان به خداست (Schleiermacher, cited in Clements, 1987, p.99, 104).[۳] به گفتهٔ وی خداآگاهیِ ما در خودآگاهی ماست (Ibid, p.104). زیرا خودآگاهیِ ما به وابستگی مطلقمان ما را به خداآگاهی رهنمون می‌شود. این احساس وابستگی مطلق را با «پیوند داشتن با خدا» از آن رو باید یکی دانست که «آن سویی» (whence) را که وجود ما، به گواهی خودآگاهی ما، هم از آن سوست و هم رو به آن سو دارد باید «خدا» نامید؛ چراکه دلالت اصلی و اصیل این کلمه برای ما چیزی غیر از این نیست (Ibid, p.103). به عبارت دیگر، علت و مرجع احساس دینی خداست. به این ترتیب، شلایرماخر احساس/ حال را به منزلهٔ طرز و نحوهٔ (mode) فهم دینی و شکل بروز آن معرفی می‌کند. این احساس

---

۱. شلایرماخر مفهوم شهود را به معنایی بسیار نزدیک به معنای شهود نزد کانت به کار می‌برد، با این تفاوت که «شهود» نزد شلایرماخر وسیعتر است و شهود دینی را هم شامل می‌شود (Schleiermacher, 2003, p. 24-25؛ نیز ← همان‌جا، پانویس مترجم انگلیسی).

۲. همان‌گونه که کلمنتس (1987, p. 39) یادآور می‌شود، شلایرماخر با توصیف دقیق آگاهی دینی به استقبال روش تحقیقی می‌رود که بعدها «پدیدارشناسی» نامیده شد.

۳. این ایدهٔ شلایرماخر با «وجود رابط» در فلسفهٔ ملاصدرا، که تمام ممکنات و از جمله انسان را شامل می‌شود، قابل مقایسه است.

و آگاهی دینی از نظر شلایرماخر در نوع بشر عمومیت و شمول دارد (Idem, 2003, p.41; Clements, 1987, p. 104-105). احساس اتکای مطلق همواره با انسان هست اما در مواقع خطر و بحران آگاهی تشدیدشده‌ای دربارهٔ آن وجود دارد.[۱]

پرسش مقدری که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نسبتی میان احساس و شهود، در یک سو، و باورها و آموزه‌های دینی، در سوی دیگر، وجود دارد. در نظریهٔ شلایرماخر دربارهٔ دین، حس دینی مقدم بر آموزه‌ها و باورهای دینی است و باورهای دینی در حقیقت وصف‌الحال یا بیان و ترجمان (expression) شهودهای دینی‌اند.[۲] گزاره‌های دینی برخی صرفاً بیان شهودهای دینی و برخی تأملاتی ثانوی بر یافتهای اصیل حس دینی‌اند (Schleiermacher, 2003, p. 48). شلایرماخر در ایمان مسیحی (cited in Clements, 1987, p. 134) می‌گوید آموزه‌های دینی شرح و روایتهایی از احوال دینی‌اند که به لباس عبارت درآمده‌اند.[۳] تعالیم دینی، در همهٔ صور

---

۱. «احساس وابستگی تام» شلایرماخر با آنچه با استفاده از اصطلاحات اُتو احوال دینی خوف و حیرت در برابر نومینوس دانسته می‌شود مطابقت ندارد (Clements, 1987, p.38). اُتو نیز همچون شلایرماخر در پی آن بود که مؤلفهٔ دینی خاصی را در تجربهٔ انسان بازشناسی کند. او این مؤلفه را در حس رازآمیزی یافت که در آنِ واحد هم مخافت‌آمیز و هم مجذوب‌کننده است: سرّ آمیخته به خوف و جذبه. مواجههٔ نومینوسی مدّنظر اُتو جهان تجربهٔ متعارف را دچار اختلال می‌کند. اما برای شلایرماخر دقیقاً همین جهان تجربهٔ متعارف است که حامل تجربهٔ دینی است. حس وابستگی تام در و از طریق همین جهانی داده می‌شود که محاط در ربط و نسبتهاست: در کنار (نه در عرضِ) وابستگی‌مان به چیزهای دیگر (مانند خانواده، دوستان، ملیت، طبیعت)، در گشودگی‌مان به آنچه غیر ماست، حسی از وابستگی تام و تمام خودمان و دیگر چیزها داریم.

۲. حتی دربارهٔ مفهوم «خدا»، شلایرماخر معتقد است که این مفهوم چیزی نیست جز بیان احساس وابستگی مطلق؛ و از هر، به اصطلاح، شناخت قبلی‌ای که ممکن است از آن داشته باشیم مستقل است (Schleiermacher, cited in Clements, 1987, p. 103-104). یا مثلاً آموزهٔ خلقتْ بیان حال فقر و احساس وابستگی مطلق ما به خداست.

۳. کلمنتس (1987, p. 44) از اینجا نتیجه می‌گیرد آموزه‌های دینی گزاره‌هایی بی‌واسطه و

←

آن، در احوال و عواطفِ حاصل از خودآگاهی دینی ریشه دارند. به نحوی که اگر این احوال نبودند آن تعالیم به وجود نمی‌آمدند (Ibid, p. 136). به این ترتیب، شلایرماخر بر ویژگی ثانوی و فرعی الهیات تأکید می‌کند.[۱] حاصل آنکه از نظر شلایرماخر دین یعنی خداآگاهی و این خداآگاهی از طریق احساس یا دل‌آگاهی‌ای میسر می‌گردد که مضمون آن وابستگی مطلق ما موجودات متناهی به خدای نامتناهی است. به زعم شلایرماخر این حس دینیِ درونی و احساس مربوط به آن ما را از دلایل عقلی و نقلی دینی بی‌نیاز می‌کند.

بدون اینکه در اینجا قصد نقادی آرای شلایرماخر دربارهٔ تجربهٔ دینی را داشته باشیم باید گفت نظریهٔ شلایرماخر دراین باره به لحاظ فلسفی فاقد دقت و وضوح و انسجامی است که در آثار نظریه‌پردازان بعدی این مبحث سراغ داریم. روشن است که آن معنا از تجربهٔ دینی که در قرن بیستم مطرح شد، خصوصاً به معنای آگاهی تجربی، تفاوتهای قابل توجهی با احساس اتکای مطلق شلایرماخر دارد (اصطلاح «تجربهٔ دینی» در آثار او به کار نرفته است). نظریهٔ او گرایشهای متضادی را با خود دارد.[۲] این ابهام و چندسویی، چنان‌که در آرای جیمز هم خواهیم دید، در اندیشه‌های هر متفکر مؤسّسی قابل انتظار و ویژگی هر افق جدیدی است که در عالم اندیشه گشوده می‌شود.

با توجه به این گزارش مختصر، اکنون اگر به صورت‌مسئلهٔ خودمان

---

← حقیقی دربارهٔ خدا، چنان‌که هست، نیستند؛ از آن دست اطلاعات واقعی (factual) که برای مثال دانشمند علوم طبیعی دربارهٔ بخشی از جهان محدود و متناهی عرضه می‌کند.

۱. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ آرای شلایرماخر و نقادی الهیاتی آن ← گرِنز و اُلسون، الهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمهٔ آسریان و آقاماليان، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۶، صص ۶۰_۴۱؛ کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمهٔ طاطه‌وس میکاییلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، صص ۱۱۵_۱۰۷.

۲. برای مثال شلایرماخر در ایمان مسیحی (cited in Clementes, p.104) هم از داده‌شدن (given) خدا در احساس دینی سخن می‌گوید هم از استنتاجی و استلزامی بودن آن. همچنین برای نقادی فلسفی نافذی از دو جنبهٔ اساسی و درعین حال ناسازگار نظریهٔ شلایرماخر ← Proudfoot, 1985, Chp. 1.

(اصالت تجربهٔ دینی) بازگردیم، می‌توان گفت به اعتقاد شلایرماخر: تجربهٔ دینی علت باور دینی است (تقدم وجودی تجربهٔ دینی بر باور دینی)، تجربهٔ دینی کاشف از امر دینی است، تجربهٔ دینی دادهٔ بی‌واسطهٔ دینی است، و مهمتر از همه اینکه الهیات و آموزه‌های دینی ــ بنا به صورتبندی ما ــ هیچ اصالت و مرجعیتی از نزد خود ندارند. این حکم، خواه آن را نوعی نقد بدانیم خواه نه، درست است که در الهیات شلایرماخر سخن گفتن از خدا و اوصاف او (God-talk) به سخن گفتن از تجربهٔ انسان از خدا و اوصاف این تجربه بدل می‌شود و شاید عمیقترین معنای اصالت تجربهٔ دینی همین باشد.

## ۱ـ۳ ویلیام جیمز

تنوع تجربه‌های دینی (۱۹۰۲) ویلیام جیمز را می‌توان آغاز رسمی قول به اصالت تجربهٔ دینی دانست، خصوصاً از آن جهت که اصطلاح «تجربهٔ دینی» نیز به معنای فنی آن اول بار با این کتاب وارد مکتوبات و مباحثات فلسفی و دینی شد. برخلاف شلایرماخر، هدف جیمز در این کتاب نه طرح یک الهیات نظام‌مند بلکه عرضهٔ تفسیری تجربی‌مسلک از دین (یا بررسی دین از منظر تجربی) است. حتی از جهتی می‌توان این کار را همسو با اصالت تجربهٔ بنیادین (radical empiricism) وی دانست. جیمز شاید همنوا با روحیهٔ اصالت علم اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم صراحتاً از تبدیل الهیات به «علم دین» (science of religion) سخن گفته است، (James, 1984, p. 455).[1] وی از همان ابتدا (p. 6) اعلام می‌کند که با زندگی دینیِ دست‌دوم یا دین از قول دیگران (دین تقلیدی) و نیز دین نهادینه

---

۱. انعکاس این ایدهٔ جیمز را می‌توان در کتاب *Theology as an Empirical Science* اثر داگلاس مکینتاش (Douglas Macintosh) یافت. مکینتاش در این کتاب می‌گوید: «علم الهیاتی می‌تواند بر مبنای تجربهٔ دینی بنا شود درست همان‌طور که علوم طبیعی و اجتماعی بر مبنای دیگر صور تجربهٔ بشری استوارند» (برای اطلاع بیشتر ← James (Alfred Martin, ibid, p. 329). نظیر این مقایسه میان علم و دین از حیث ابتنا بر تجربهٔ دینی و تجربهٔ حسی در نوشته‌های وایتهد نیز آمده است (← باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۴۶).

(p. 28-29) کاری ندارد و قصد دارد تحقیقش را بر دین شخصی و تجربه‌های اصیل دینی کسانی متمرکز کند که دین برایشان امری بی‌واسطه و دست‌اول است. جیمز برای تحقق این هدف یکراست سراغ تجربه‌های دست‌اول «نوابغ دینی» می‌رود.

جیمز به اقتضای تحقیق خویش گزارشهای مختلف و متنوعی از تجربه‌های دینی انسانهایی که عموماً معاصر او بودند نقل می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که منبع عمیقتر دین احساس است، و بیانها و صورتبندی‌های فلسفی و الهیاتی صرفاً فرآورده‌های ثانوی آن‌اند (p. 431). از نظر جیمز (p. 379) سرچشمه و کانون تجربهٔ دینیِ شخصی در حالات عرفانی آگاهی (mystical states of consciousness) است (ظاهراً جیمز تمایزی میان تجربهٔ دینی و تجربهٔ عرفانی نمی‌گذارد با وجود اینکه به تفاوت این دو آگاه است)[1]. حقیقت عرفانی بیشتر شبیه معرفتی است که از طریق احساس (sensation) به ما داده می‌شود تا آنچه از طریق تفکر مفهومی کسب می‌کنیم (p. 405). این گفته بدان معناست که در اینجا با امری تجربی و نه امری فکری ـ مفهومی سروکار داریم. در همین زمینه است که جیمز اولین ویژگی حالت عرفانی را توصیف‌ناپذیری (ineffability) آن می‌داند. به این معنا که این حالت را باید مستقیماً تجربه کرد وإلّا نمی‌توان به کمک الفاظ و عبارات

---

۱. از نظر جیمز دستاورد بزرگ عارف گذشتن از موانعی است که میان فرد و امر مطلق جدایی می‌افکند. در حالات عرفانیْ ما هم با امر مطلق یکی می‌شویم هم به این یکی شدن آگاه می‌گردیم (p. 419). در تعریف تجربهٔ عرفانی و نسبت آن با تجربهٔ دینی دیدگاههای مختلفی وجود دارد (برای اطلاع از برخی از این نظریات ← Gellman, 2005, pp. 138-143)؛ با وجود اینکه به نظر می‌رسد در اینجا ایدهٔ «شباهت خانوادگی» نسبت این دو پدیده را در کنار پدیده‌های هم‌خانواده‌شان بهتر توضیح می‌دهد، گمان می‌کنم این الگو نیز مفید است که از منظر پدیدارشناسانه، تجربهٔ دینی را متضمن غیریت (otherness) و تمایز، و تجربهٔ عرفانی را تجربهٔ وحدتی (unity) بی‌تمایز بدانیم (نیز← Pojman, 2003, p. 91؛ ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۳۱۶ـ۳۱۳)، با این توضیح که تجربهٔ عرفانی خارج از چارچوب دین نیز ممکن است (مانند تجربهٔ عرفانی فلوطین؛ برای اطلاع بیشتر ← استیس، ۱۳۷۵، صص ۱۰۴ـ۱۰۲).

آن را وصف کرد و به دیگران انتقال داد. ویژگی دوم چیزی است که جیمز آن را ویژگی فکری / معرفتی (noetic quality) می‌نامد و بدین معناست که حالات عرفانی، به رغم شباهتشان به حالتهای احساسی (states of feeling)، برای صاحبانشان حالتهای معرفتی (state of knowledge) هستند. این تجربه‌ها واجد بصیرتهایی به حقایقی ژرف‌اند، حقایقی که با عقل بحثی (discursive intellect یا عقل استنتاجی) نمی‌توان بدانها دست یافت. آنها حالات اشراق و انکشاف و مملو از ارزش و معنا هستند (p. 380).[۱]

به گفتهٔ جیمز گویی در آگاهی ما حس امری واقعی (sense of reality)، احساس حضوری عینی (feeling of objective presence)، نحوه‌ای ادراک (perception) وجود دارد ناظر به چیزی که در آنجاست (something there) و این حس عمیقتر و فراگیرتر از «حواس» عادی ماست (p. 58). مثل اینکه حضور شخصی را در جایی که هستیم حس کنیم بی‌آنکه این احساس به واسطهٔ یکی از حواس پنجگانه‌مان صورت گرفته باشد. جیمز به ساحت دینی متمایزی در تجربهٔ انسان قائل است که در آن رابطهٔ شخص با متعلّقات باور خویش نه به صورتِ داشتن تصورات و مفاهیم ذهنی بلکه به صورت رابطه با واقعیات شبه‌محسوسی است که مستقیماً به ادراک درمی‌آیند (p. 64). دربارهٔ پایگاه معرفت‌شناسانهٔ تجربه‌های دینی، جیمز معتقد است شواهد و قرائن ما برای باورهای معقولمان دقیقاً شبیه شواهد و قرائنی است که عارف برای باورهای خویش دارد. تجربه‌های عرفانی برای صاحبانشان درست مثل هریک از احساسهای ما ادراکات بی‌واسطه (direct perception) محسوب می‌شوند. وی نهایتاً نتیجه می‌گیرد که اگرچه در تجربه‌های عرفانی حواس پنجگانه به حال تعلیق درمی‌آیند، این تجربه‌ها از حیث معرفتی کاملاً حسی (sensational)اند. به این معنا که چهره به چهره نمودهای (presentations)

---

۱. جیمز این دو ویژگی را ذاتی حالت عرفانی می‌داند اما از دو ویژگی دیگر نیز نام می‌برد که حالتهای عرفانی معمولاً با آنها همراه‌اند. یکی ناپایداری و زودگذر بودن (transiency) و دیگری انفعالی بودن (passivity) است (p. 381).

متعلّقات خویش هستند (pp. 423-424). به این ترتیب، جیمز تجربهٔ دینی را از جهات متعدد به تجربهٔ حسی تشبیه می‌کند؛ مضمونی که رفته رفته و در اواخر قرن بیستم به جریان اصلی در قول به اصالت تجربهٔ دینی تبدیل شد.

تأکید بر تمایز احساس از تفکر، و تقدم آن و تابع بودن این (pp. 501, 504) از ارکان اصلی نظریهٔ جیمز دربارهٔ تجربهٔ دینی است. از نظر وی در مطالعهٔ پدیدهٔ دین، در زمینهٔ افکار با تنوع بزرگی مواجه هستیم اما احساسات و کردار همواره در میان عرفا مشترک بوده است و از همین‌جا نتیجه می‌گیرد که نظریه‌های متنوعی که دین پدید می‌آورد ثانوی‌اند و برای رسیدن به ذات دین باید به احساسات و کردار رجوع کرد (p. 504). بیانهای الهیاتی را باید ترجمه‌هایی از یک زبان به زبان دیگر دانست (p. 431). در جهانی که احساسهای دینی وجود نداشته باشد بعید است اساساً الهیاتی پدید بیاید (ibid). به این ترتیب، اولین نتیجه‌ای که جیمز از گفتارهای خویش می‌گیرد همین است که افکار، مفاهیم و نمادها مؤلفه‌های ضروری حیات دینی نیستند (p. 504) و اصولاً تجربه‌های عرفانی مضمون فکری خاصی ندارند (p. 425).

اما به رغم این، جیمز پرسش از حجیت و اعتبار حالات عرفانی را نیز مغفول نمی‌گذارد (p. 422). احوال دینی برای کسانی که چنین احوالی داشته‌اند همان‌قدر قانع‌کننده‌اند که تجربه‌های حسی (p. 72). طبق رأی او تجربه‌های دینی برای صاحبانشان، در مقام توصیف، کاملاً معتبرند و، در مقام تصویب و توجیه، حق هم دارند چنین باشند. اما برای دیگران لزوماً چنین حجیت و اعتباری ندارند (p. 488-489). بر این اساس می‌توان او را قائل به تقریر حداقلی از برهان تجربهٔ دینی دانست (نیز ← ادامه).[1]

اثر جیمز پرمطلب و در عین حال پراکنده‌تر از آن است که بتوان جهت‌گیری واحدی را در آن یافت. او گاه به صورت سوبژکتیو (احساسی) و

---

۱. خود جیمز نیز در اثر دیگرش ارادهٔ معطوف به باور میان روایت حداقلی و حداکثری از برهان تجربهٔ دینی تمایز می‌نهد که در اولی تجربهٔ دینی فقط برای خود شخص و در دومی نه فقط برای خود شخص بلکه برای دیگران نیز موجه است.

گاه به نحو ابژکتیو (ادراکی) از احوال و تجربه‌های دینی سخن می‌گوید؛ کتاب او هم روان‌شناسی تجربهٔ دینی است هم معرفت‌شناسی آن، هم به رئالیسم قائل است هم به پراگماتیسم. اما در مجموع، و با توجه به گزارش موجزی که در بالا آمد، روشن است که می‌توان تمام گزاره‌هایی را که دربارهٔ قول به اصالت تجربهٔ دینی نزد شلایرماخر گفتیم، دربارهٔ جیمز نیز تکرار کرد.[1] جیمز، بر اساس تفسیر تجربی خویش، تکوین تاریخی و تحول و تکامل ادیان بزرگ و نهادینه و حتی مذاهب و فِرق درون یک دین را نیز با توسل به تجربهٔ دینی بنیانگذاران و رهبران آنها تبیین می‌کند (p. 334-337). وی هم به معنای عام اصالت تجربهٔ دینی قائل است (البته این بحث را ذیل پراگماتیسم می‌آورد ← p. 445-448)[2] هم به معنای خاص آن. جیمز را باید مبدع برهانی دانست که بعدها به برهان ادراکی (the argument from perception) مشهور شد و چنان‌که خواهیم دید بسیاری از نظریه‌های فنی‌تر و منسجم‌تر در باب تجربهٔ دینی در اواخر قرن بیستم شرح و بسط نظام‌مند اندیشه‌های اوست.

## ۱ـ۴ قول به اصالت تجربهٔ دینی در قرن بیستم

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان قرون هجده و نوزده را نخستین مراحل

---

۱. گویا جیمز از نظرات شلایرماخر بی‌خبر نبوده است. وی در اوایل گفتار دوم (James, 1984, p. 27) بدون آوردن نام شلایرماخر به رأی کسانی اشاره می‌کند که دین را احساس وابستگی یا احساس نامتناهی می‌دانند. او در همان‌جا، در مخالفت با رأی کسانی که به دنبال یافتن یک احساس دینی مشخص و متمایز هستند، می‌گوید احوال دینی‌ای همچون خوف و عشق و بهجت احساسهای مستقلی نیستند و تمایزشان از ترس و شادی و دیگر احساسهای عادی ما این است که این احوال دینی معطوف به امور دینی‌اند و از آنجایی که نمی‌توان تمام احساسهای انسان را ذیل یک احساس واحد و متمایز گرد آورد دربارهٔ احوال دینی نیز نمی‌توان چنین کاری کرد.

۲. در جایی دیگر جیمز سخن غزالی را در المنقذ من الضلال با تأیید نقل می‌کند که همان‌گونه که دانستن علل مستی نمی‌تواند جای مست شدن را بگیرد علم دین نیز لزوماً معادل زیستن دینی نیست. ممکن است شخص مطالب زیادی دربارهٔ علل و ارکان دین بداند اما شخصاً نتواند دیندار باشد (pp. 488-489).

شکل‌گیری فکر اصالت تجربهٔ دینی دانست. اما قرن بیستم و خصوصاً نیمهٔ دوم این قرن دورهٔ اوج و شکوفایی این فکر و پختگی و انسجام آن بوده است.[۱] در نیمهٔ دوم قرن بیستم، همزمان با رونق فلسفهٔ دین تحلیلی، ایدهٔ تجربهٔ دینی رفته‌رفته جایگاه مهمی در فلسفهٔ دین پیدا کرد و همچون سرزمینی تازه کشف‌شده توجه و علاقه بسیاری را برانگیخت.

به‌طورکلی در فلسفهٔ دین معاصر دو تلقی از وظیفهٔ فلسفهٔ دین وجود دارد. در تلقی اول، وظیفهٔ فلسفهٔ دین توجیه یا نقادی یا ابطال باورهای دینی با توجه به مطلوبهای معرفتی‌ای همچون صدق، معقولیت، و انسجام از طریق عرضهٔ استدلال له/ علیه باورهای دینی است. در تلقی دوم، وظیفهٔ فلسفهٔ دین توصیف و روشن کردن قواعد و دستورزبان حاکم بر زندگی دینی و بازی زبانی دین است. اگرچه شاید بشود برای تلقی دوم تاریخی در نظر گرفت، این رویکرد چنان‌که از اشارهٔ فوق پیداست بویژه با نام لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) پیوند خوره است که اساساً وظیفهٔ فلسفه را فقط توصیف، و نه تبیین یا توجیه، می‌دانست. اما تبار تلقی اول (در شاخهٔ ایجابی آن) به اولین دفاعیه‌های عقلی از دین بازمی‌گردد (در یهودیت: فیلون، در مسیحیت: اگوستین و دیگر آبای کلیسا، و در اسلام: معتزله و اولین جنبشهای کلامی ـ فلسفی) که هدفشان اثبات صدق باورهای دینی بود (قرائت حداکثری از عقلانیت). در تحولی که می‌توان آن را به نقادیهای کانت از براهین اثبات وجود خدا و دیگر مشکلات معرفت‌شناسی معاصر نسبت داد، هدفِ اثبات معقولیت یا موجه بودن باورهای دینی جایگزین هدف اثبات صدق شد، که هدف متواضعانه‌تر و کم‌ادعاتری محسوب می‌شود (قرائت حداقلی از عقلانیت). تلقی اول را می‌توان فلسفهٔ دین هنجاری (normative) و تلقی دوم را فلسفهٔ دین توصیفی (descriptive) نامید و اگر تقسیم‌بندی درون تلقی اول را نیز به حساب بیاوریم، به‌طورکلی با سه

---

۱. برای گزارش مفیدی از مسائل و موضوعات مختلف مرتبط با این بحث ←
John Edwin Smith, “religious experience” in Britannica Online Encyclopedia.

نحوهٔ تأمل فلسفی دربارهٔ دین مواجه خواهیم بود که می‌توان آنها را به ترتیب گفتمان اثبات، گفتمان توجیه و گفتمان توصیف (با اندکی مسامحه: عُقَلائیت) نامید.[۱]

در فلسفهٔ دین تحلیلی، تجربهٔ دینی متناسب با عقلانیت و گفتمان غالب و در زمینه‌ای معرفت‌شناسانه ـ کلامی، گاه به‌عنوان بدیلی برای استدلالهای سنتی اثبات وجود خدا، گاه به‌عنوان منبعی مستقل و قابل‌اعتماد برای تکوین مفاهیم مربوط به خدا یا الوهیت، گاه به‌عنوان هستهٔ مشترک (ذات) ادیان، گاه به‌عنوان دلیل یا بیّنه‌ای (evidence) برای وجود خدا یا الوهیت، و در اواخر قرن بیستم بیشتر به‌عنوان ادراک و آگاهی تجربی به خدا مورد توجه قرار گرفت.[۲] با این‌همه، فکر نهفته در بُن تمام این طرحها ایدهٔ تجربهٔ دینی به‌منزلهٔ مبنای معقولیت باورهای دینی بوده است. بر این اساس تجربهٔ دینی، در فلسفهٔ دین هنجاری، بیشتر در گفتمان توجیه و گاه نیز در گفتمان اثبات مطرح بوده است.[۳]

از سوی دیگر قول به اصالت تجربهٔ دینی را می‌توان بسط ایدهٔ اصالت تجربهٔ (امپریسم) قرن هفدهم (به نمایندگی لاک و هیوم) در حوزهٔ فکر دینی دانست.[۴] قائلان به اصالت تجربه مهمترین ــ اگر نه یگانه ــ منبع معرفت را تجربه می‌دانستند. بنابه برخی دیدگاهها در فلسفهٔ علم، نظریات علمی یا مأخوذ از تجربه‌اند (فلسفهٔ علم پوزیتیویستی) یا تجربه جایی است که نظریات علمی محک می‌خورند و صحت و سقمشان معلوم می‌گردد (فلسفهٔ علم مابعدپوزیتیویستی). در فلسفهٔ دین نیز قائلان به

---

۱. مقایسه کنید با: Proudfoot, 1987, pp. 305-311; Westphal, 1998, pp. 352-355.

۲. برای تقریری از مسائل مختلف مربوط به تجربهٔ دینی و نسبت درونی این مسائل با یکدیگر نگاه کنید به: Peterson et al, 1998, pp. 29-31.

۳. رویکرد پدیدارشناسانه به تجربهٔ دینی را می‌توان نمونه‌ای از گفتمان توصیفی در این بحث دانست (برای یک نمونهٔ شاخص از این رویکرد ← Westphal, 1992).

۴. طرح «تجربهٔ دینی به‌منزلهٔ ادراک تجربی خدا» را هم از حیث صبغهٔ اصالت تجربی‌اش و هم از حیث نزدیکی‌اش به «دین طبیعی» باید ادامهٔ برنامهٔ جان لاک دانست.

اصالت تجربهٔ دینی قصد داشته‌اند تجربهٔ دینی را در همین سبد «تجربه به‌منزلهٔ منبع معرفت» قرار دهند. در این صورت تجربه‌های دینی شأن و منزلت معرفتی و اِخباری (کاشف از واقع) می‌یابند و جایگاه مهمی در نظام فکری دین (الهیات) خواهند داشت زیرا براساس این صورتبندی تجربهٔ دینی جایی است که باور دینی به واقعیت عینی (ابژکتیو) اصابت می‌کند. بر این اساس، پرسش از صحت و اعتبار (validity) تجربه‌های دینی به این معناست که آیا تجربه‌های دینی اطلاعات و معلومات جدیدی دربارهٔ واقعیت (واقعیت الهی) عرضه می‌کند یا نه.

همچنین در پیوند با مسئلهٔ فوق، دو تبیین سوبژکتیو و ابژکتیو از تجربهٔ دینی را به‌عنوان دو نظریهٔ رقیب داریم. تبیین ابژکتیو به این معناست که موجود یا موجوداتی متمایز و متعالی از ما ــ و آگاهی ما ــ وجود دارد که در تجربهٔ دینیْ او / آنها را بی‌واسطه ادراک می‌کنیم؛ همان‌گونه که اکنون این خطوط سیاه را در زمینه‌ای سفید می‌بینیم. تبیین سوبژکتیو نیز به معنای آن است که تجربهٔ دینی صرفاً متشکل از برخی افکار و احوال تماماً درونی است که هیچ مرجع و مابه‌ازای بیرونی ندارد.

درمجموع می‌توان گفت که در فلسفهٔ دین قرن بیستم، تجربهٔ دینی با صورتبندی‌ها و تقریرهای مختلف به‌منزلهٔ منبع مهم تکوین و / یا توجیه مفاهیم و باورهای دینی مطرح شد.

در این میان، آنچه به برهان تجربهٔ دینی (argument from religious experience) معروف شده است استنتاج وجود و صفات خدا از طریق تجربه‌های دینی است؛ به بیان بسیار ساده، خدا وجود دارد (و واجد صفات خاصی است) زیرا کسانی او ــ و آن صفات ــ را به نحو تجربی ادراک کرده‌اند. تجربهٔ خدا می‌تواند، در نظر اول، دلیل و بیّنه‌ای برای وجود خدا باشد (برای نمونه ← Baillie, 1939; Hick 1989; Swinburne, 1991, 2004). در نیمهٔ دوم قرن اخیر این برهان بیشتر با تقریرهای معرفت‌شناسانه مطرح شد. به این معنا که برخی از فیلسوفان دین کوشیدند از معقولیت باورهای دینیِ

مبتنی بر تجربه‌های دینی دفاع کنند و خصوصاً در دهه‌های اخیر صورتهای مختلفی از این برهان، هم از حیث گسترهٔ (حداکثری یا حداقلی بودن) مدعیات و هم از حیث سادگی یا پیچیدگی استدلالها، عرضه شده است. اندیشهٔ اصلی این برهان عبارت است از اینکه تجربهٔ دینی بیّنه‌ای غیرگزاره‌ای برای باور به وجود خدا یا برخی صفات اوست. هستهٔ مرکزی این اندیشه یا الگوی حاکم بر آن الگوی ادراک حسی است. شاید بتوان گفت تمام استدلالهای مبتنی بر تجربهٔ دینی بر یک تمثیل استوارند، تمثیل تجربه‌های حسی: همان‌گونه که تجربه‌های حسی فی‌الجمله معرفت‌بخش و قابل‌اعتمادند، تجربه‌های دینی نیز چنین‌اند.

در خصوص برهان تجربهٔ دینی و به لحاظ معرفت‌شناسانه دو مسئله را باید از هم متمایز کرد. این مسئله که آیا معقول / موجه است شخص تجربهٔ دینی خودش را معتبر یا واجد ارزش بیّنه‌ای بداند غیر از این است که برای ما نیز، که «از دور» از تجربهٔ دینی یک شخص خبر داریم، معتبر دانستن آن تجربه موجه باشد (Gellman, 2005, p. 153). برای مثال، همان‌طور که پیشتر گفتیم، جیمز تجربهٔ دینی را فقط برای صاحب آن معتبر دانسته است درحالی‌که سوئینبرن (1991, p. 271-274) از اعتبار تجربهٔ دینی حتی برای دیگرانی که فقط گزارش آن تجربه‌ها را شنیده یا خوانده‌اند دفاع می‌کند.[1]

همچنین ممکن است رجوع به تجربهٔ دینی ذیل دو طرح فکری، با دو رویکرد استنتاجی و غیراستنتاجی (ادراکی) صورت بگیرد: در این بحث سوئینبرن را می‌توان نمایندهٔ رویکرد اول و آلستون را نمایندهٔ رویکرد دوم

---

۱. شاید بتوان در همین‌جا به استنباط بهترین تبیین (inference to the best explanation) نیز اشاره کرد که براساس آن بهترین تبیین وقوع تجربه‌های دینی قول به وجود خدا / الوهیت است. صورت دیگر این استدلال آن است که بگوییم بهترین تبیینِ گزارشهای متعدد نقل‌شده از تجربه‌های دینی (به معنای عام آن، نه‌فقط تجربه‌های ادراکی) در طول تاریخ و عرض جغرافیا در فرهنگهای مختلف قول به وجود خدا / الوهیت است (برای مثال سوئینبرن کوشیده است چنین استدلالی اقامه کند ← 1991, Chp. 13; 1996, Chp. 7).

دانست. از این منظر، تفاوت ظریف آلستون با دیگران ــــ و از جمله با سوئینبرن ــ آن است که ایشان تجربهٔ دینی را دلیل و بیّنه‌ای برای وجود خدا (و به‌طور کلی بیّنه‌ای به نفع باور دینی) می‌دانند که مصداق دلیل‌گرایی (evidentialism) و صورتی از استدلال از راه تجربهٔ دینی برای وجود خداست. در این استدلال تجربهٔ دینی مقدمه و واسطه‌ای، دلیلی برای اثبات وجود خدا قرار می‌گیرد. در این حالت دلالت تجربهٔ دینی غیرمستقیم است (مانند دیدن دود و پی بردن به آتش). اما آلستون معنای محدودتری از تجربهٔ دینی را مدّنظر دارد که همانا مواجههٔ مستقیم و ادراک تجربی و بی‌واسطهٔ خداست (گو اینکه آلستون سایر صور غیرمستقیم و باواسطهٔ تجربهٔ دینی را مردود یا نامعتبر نمی‌داند و سوئینبرن نیز به تجربهٔ بی‌واسطهٔ خدا قائل است. تفاوت در دامنهٔ استدلالها و نقاط تأکید است). آلستون در پی راه کوتاهتری است و آن اینکه تجربهٔ دینی را تجربهٔ ادراکی و باور حاصل از آن را نیز نه باوری استنتاجی بلکه باوری ادراکی بدانیم.[۱] در یک جمله می‌توان گفت طبق نظریهٔ آلستون تجربهٔ دینی نه‌فقط دلیل بلکه علت باور دینی نیز هست.[۲]

با وجود این، هر دو رویکرد با برهان ادراکی سازگار است، زیرا می‌شود تجربهٔ دینی ادراکی را به نوبهٔ خود مقدمهٔ یک برهان قرار داد. برهان ادراکی را، به‌عنوان صورتی از برهان تجربهٔ دینی، می‌توان مهمترین تقریر و دفاع

---

۱. به همین دلیل آلستون «باورهای ادراکی» در نظریهٔ خودش را معادل «باورهای واقعاً پایه» در نظریهٔ پلنتینگا دانسته است (Alston, 1991, p. 3, f. 3) اگرچه اولی اخص از این دومی است (برای توضیحات خود آلستون دربارهٔ شباهت و تفاوتهای معرفت‌شناسی دینی او با معرفت‌شناسی پلنتینگا ← ibid, p. 196-197). مثلاً دیدن دود بیّنه و دلیلی بر وجود آتش است و در اینجا وجود آتش را از دیدن دود استنتاج می‌کنیم یا از دیدن دود به وجود آتش استدلال می‌کنیم. اما در دیدن خود دود یا دیدن خود آتش دیگر دلیل یا استنتاجی در میان نیست. در زمینهٔ دینی مثلاً معجزه ممکن است دلیلی به نفع باور دینی و شرور دلیلی علیه باور دینی باشد.

۲. شاید به همین جهت باشد که آلستون واژهٔ ground (مبنا) را به کار می‌برد که در زبان انگلیسی معنای دلیل و علت را با هم افاده می‌کند.

فلسفی از قول به اصالت تجربهٔ دینی در دهه‌های اخیر دانست. براساس این برهان، طرح تجربهٔ دینی به‌منزلهٔ مبنای باور دینی به صورت یک استدلال قیاسی قابل بازسازی است. این استدلال از دو جزء یا مقدمهٔ اصلی تشکیل شده است. مقدمهٔ اول ناظر به این گزاره است که تجربهٔ دینی تجربه‌ای ادراکی (آگاهی مستقیم غیراستنتاجی) است. مقدمهٔ دوم یا کبرای قضیه این گزاره است که باورهای مبتنی بر ادراک معقول و معتبرند. نحوهٔ تأمین معقولیت و اعتبار برای تجربه‌های دینی نیز دو صورت مهم داشته است: یکی رجوع به اصل آسان‌باوری (principle of credulity) موردنظر سوئینبرن و دیگری استناد به رَوالهای باورساز (doxastic practices) موردنظر آلستون.

در تقریر سوئینبرن (1991, pp. 254-271) از اصل آسان‌باوری، اگر ــ طی یک فرایند معرفتی ــ به نظر کسی برسد که چیزی وجود دارد آن‌گاه احتمالاً آن چیز وجود دارد مگر اینکه ملاحظات یا قرائنی منفی در میان باشد. همچنان‌که نحوهٔ به نظر رسیدن چیزها مبنای خوبی برای باور به نحوهٔ بودن آنهاست. براساس این اصل، که سوئینبرن آن را اقتضای عقلانیت می‌داند، در غیاب قرائن منفی همهٔ تجربه‌های دینی برای صاحبانشان معتبر هستند. به تعبیر ساده‌تر، معقول است که به تجربه‌هایمان اعتماد کنیم مگر اینکه دلایل و قرائنی برخلاف آنها وجود داشته باشد؛ و این اصل در مورد تجربه‌های دینی همان‌قدر صادق است که دربارهٔ تجربه‌های حسی.[1] این اصل، که می‌توان آن را صورتی از اصل برائت معرفت‌شناسانه دانست، ملهم از آرای تامس رید (۱۷۱۰ـ۱۷۹۶) است که معتقد بود باورها مبرّا از خطا هستند مگر اینکه خلافش ثابت شود (نیز ← فصل دوم). غالب مدافعانِ ارزش بیّنه‌ای تجربهٔ دینی (از جمله هیک و آلستون) بر سر این اصل با

---

۱. سوئینبرن (1991, p. 271-273) از ترکیب این اصل با آنچه خود اصل گواهی (principle of testimony) می‌نامد نتیجه می‌گیرد که می‌شود تجربه‌های دینی دیگران نیز برای ما که آن تجربه‌ها را نداشته‌ایم معتبر باشد. اصل «گواهی شاهدان» می‌گوید گزارش دیگران از تجربه‌هایشان را باید پذیرفت مگر اینکه قرائنی منفی در میان باشد (برای نقدی بر اطلاق اصل گواهی بر تجربه‌های دینی ← Pojman, 2003, p. 159-160).

سوئینبرن هم‌نظر هستند. صورتبندی سوئینبرن از این اصل و خصوصاً اِعمال آن بر تجربه‌های دینی همواره با انتقاداتی مواجه بوده است که از میان آنها می‌توان به نقد مهم مایکل مارتین (Martin, 1996) اشاره کرد.

اما بحث از روالهای باورساز، که می‌توان آن را صورتی اجتماعی و پیشرفته‌تر از ایدهٔ آسان‌باوری دانست (Alston, 1998, p. 252)[1]، در فصل بعد (و نیز در فصل چهارم) خواهد آمد که به صورتبندی آلستون از قول به اصالت تجربهٔ دینی اختصاص دارد. براساس نظریهٔ آلستون درون هریک از ادیان بزرگ روال باورساز تثبیت‌شده‌ای وجود دارد که ورودیهایش تجربه‌های ادراکی (ادراک عرفانی: آگاهی مستقیم به خدا که در نظر اول موجه اما در معرض رد و ابطالِ مبتنی بر هنجارهای خود آن دین است) و خروجیهایش باورهایی راجع به ذات (وجود داشتن)، صفات و افعال خداست. آلستون نام این روال باورساز را «روال باورساز عرفانی» می‌گذارد. او در کتاب *ادراک خدا* می‌کوشد نشان دهد که قابل اعتماد دانستن روال باورساز عرفانی به لحاظ معرفتی معقول و موجه است، به این معنا که معقول است اغلب خروجیهای این روال باورساز (یعنی باورهای ناظر به واقعیتی عینی و مستقل از خود تجربه‌های عرفانی) را صادق بدانیم. نظریهٔ آلستون، اگر نگوییم مهمترین، دست‌کم یکی از مهمترین نظریات معاصر در دفاع از اصالت تجربهٔ دینی بوده است. لذا در اینجا نظریهٔ او را به منزلهٔ شاخص این نظریات، و قول به اصالت تجربهٔ دینی را به‌واسطهٔ آرای او بررسی خواهیم کرد.[2]

---

۱. آلستون سوئینبرن را هم‌پیمان و متحد خویش می‌داند. وی ضمن تأیید استدلالهای سوئینبرن، به تفاوتهای رویکرد مبتنی بر «روال باورساز» با اصل آسان‌باوری اشاره می‌کند و رویکرد خود را در وضع دفاعی بهتری می‌بیند (برای اطلاع بیشتر ← Alston, 1991, p. 195).

۲. در اینجا از خلاصهٔ گیل از نظریهٔ آلستون (Gale, 1994, p. 869) استفاده کرده‌ام که به نظرم موجزترین و در عین حال روشنترین خلاصه از این نظریه است.

# فصل دوم

# آلستون و قول به اصالت تجربهٔ دینی

## ۲ـ۱ دربارهٔ آلستون و طرح فکری او

ویلیام آلستون به اعتبار آثار مهمی که در دههٔ آخر قرن بیستم در زمینهٔ فلسفهٔ دین و معرفت‌شناسی منتشر کرد از فیلسوفان صاحب نفوذ این دو حوزه محسوب می‌شود. جایگاه مهم او در فلسفهٔ دین نه فقط از گفته‌های مدافعان و منتقدان وی[1]، که خود از صاحب‌نظران این رشته‌اند، بلکه از میزان توجهی پیداست که از زمان انتشار کتاب ادراک خدا (1991)، چه در هیئت طرفداری و چه در کسوت نقادی، نصیب آرای او شده است: دست‌کم دو ویژه‌نامه در دو مجلهٔ معتبر فلسفی[2] و دو کتاب مستقل[3] دربارهٔ آلستون و نظریات او منتشر

---

۱. به گفتهٔ ویلیام رو، آلستون در صف مقدم فیلسوفان صاحب‌نامی است که از معقول بودن باور به خدای ادیان توحیدی دفاع می‌کنند (Senor, 1996, p. 71). ویلیام وینرایت (William Wainwright) رونق مجدد فلسفهٔ دین را بیش‌از همه مرهون آلستون می‌داند (ibid, p. 170)، و جوزف رونزو (Joseph Runzo) او را پدر فلسفهٔ دین تحلیلی جدید در امریکا می‌خواند (ibid, p. 242) (نیز ← ibid, pp. 1-9). پلنتینگا (Plantinga, 2009, pp. 359-360) و گلدمن (Goldman, 2005, p. 121) نیز که خود از معرفت‌شناسان صاحب‌مکتب‌اند از دِین خود به آلستون یاد کرده‌اند.

2. Symposium on *Perceiving God* in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIV, no. 4, Dec. 1994; Symposium on *Perceiving God* in *Journal of Philosophical Research*, Vol. XX, 1995.

3. Thomas, D. Senor, 1996, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*:

←

شده است. بر این اساس، داوری دور از واقعیتی نخواهد بود اگر او را مهمترین مدافع قول به اصالت تجربهٔ دینی در دهه‌های اخیر بدانیم. شاید بتوان مهمترین سهم آلستون را در فلسفهٔ دین طرح نظریه‌ای جامع برای دفاع از الگوی ادراکی تجربهٔ دینی دانست. در فصل حاضر می‌کوشم براساس کتاب *ادراک خدا* گزارشی تحلیلی از استدلالها و ارکان این نظریه به دست دهم.

آلستون، ضمن اشاره به سوابق الگوی پیشنهادی‌اش در آثار برخی معاصران[1] و نیز در سنت عرفانی کاتولیک، سهم خود را عرضهٔ تحلیلی از تجربهٔ دینی (به اصطلاح خود او: ادراک عرفانی[2]) بر مبنای نظریه‌ای عام دربارهٔ ادراک دانسته، نظریه‌ای که ایدهٔ محوری‌اش مفهوم «نمایان شدن

---

← *Essays on Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca: USA; Heather D. Battaly, and Michael P. Lynch, 2005, *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland: USA.

۱. وی در زمرهٔ کسانی که نخستین اندیشه‌هایش دربارهٔ تجربهٔ دینی متأثر از آنها بوده به طور خاص از جان هیک (1966) نام می‌برد.(p. xi).

۲. آلستون، هم به دلیل اینکه معنای خاص و محدودی از تجربهٔ دینی مدّنظر دارد و هم به دلایلی دیگر (← ibid, pp. 34-35) ترجیح می‌دهد در بحث فنی اصطلاح «تجربهٔ دینی» را به کار نبَرَد و به جای آن، برای اینکه اصطلاحی متناظر با «ادراک حسی» داشته باشد، اصطلاح «ادراک عرفانی» (mystical perception) را وضع می‌کند که مراد از آن آگاهی تجربی مستقیم به خداست (← ibid, p. 35). به گمان من دلایل آلستون برای پرهیز از اصطلاح تجربهٔ دینی قابل درک و حتی براساس طرح و هدفی که دارد موجه است اما پیشنهاد بدیل او یعنی «ادراک عرفانی»، که به سبب جزء دوم (عرفانی) تداعیها و دلالتهای ناخواسته‌ای با خود دارد، چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. به نظر می‌رسد طبیعی‌تر و منطقی‌تر این بود که اصطلاح قریب به ذهنِ «ادراک دینی» را به کار ببرد که هم مراد او را حاصل می‌کرد (چون محدودتر از «تجربهٔ دینی» است) هم عاری از دلالتهای ضمنی و ناخواستهٔ «ادراک عرفانی» بود (که سنتاً حاکی از نوعی تجربهٔ اتحادی است) و اتفاقاً به نظریهٔ او در بحث از تکثر ادیان (← بخش ۷ـ۳، از فصل دوم کتاب حاضر) انسجام بیشتری می‌بخشید. با این حال، و به رغم اینکه به گمانم اصطلاح «ادراک عرفانی» فهم نظریهٔ آلستون را دشوار می‌کند، در اینجا به اصطلاحات خودِ او پایبند خواهم بود.

ادراکی» (perceptual presentation) است (p. 67). نظریهٔ آلستون دربارهٔ تجربهٔ دینی در عین حال نظریه‌ای معرفت‌شناسانه نیز به حساب می‌آید زیرا تحلیلی از شیوه‌های کسب معرفت و نحوهٔ توجیه آنها به دست می‌دهد.[۱] اگرچه از نظر وی اهمیت و شأن معرفت‌شناسانهٔ ادراک خدا مهمترین یا تنها وجه اهمیت آن نیست، در این نظریه قصد دارد بر جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ تجربهٔ خدا متمرکز شود، یعنی بر این موضوع که تجربهٔ دینی اطلاعات یا معلوماتی دربارهٔ خدا و رابطهٔ او با ما به دست می‌دهد (p. 2). او این نظریه را، که به گفتهٔ خودش حاصل چهل سال اندیشیدن دربارهٔ این موضوع بوده، ابتدا در مقالاتی که به‌تدریج در دههٔ هشتاد میلادی انتشار یافت مطرح و تقریر نهایی آن را در سال ۱۹۹۱ در کتابی با عنوان ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی[۲] عرضه کرد. مدعای اصلی کتاب این است که **تجربهٔ ادراکی از خدا را می‌توان به نحو معقول و موجهی ادراک تجربی خدا دانست.** به نظر آلستون این آگاهی تجربی به خدا (ادراک خدا) سهم مهمی در مبناها و موجبات باور دینی دارد. به این معنا که می‌شود باورهای شخص راجع به صفات و افعال خدا، به موجبِ و به صِرف تجربهٔ ادراکی او دایر بر اینکه خدا چنین است یا چنان می‌کند، موجه باشد. آلستون این باورها را باورهای جلوه‌بنیاد[۳] نام می‌نهد (← p. 1) ــ که از نظر او نوعی از باورهای ادراکی است.[۴]

---

۱. آلستون (۱۳۷۸ الف) در گفتگویی با نشریهٔ کیان مهمترین دستاورد خود را در معرفت‌شناسی دفاع از امکان معرفت بی‌واسطه / مستقیم دانسته است. این ایده با نظریهٔ او دربارهٔ ادراک حسی و ادراک عرفانی پیوند دارد.

2. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*

گزارش من در این فصل مبتنی بر همین کتاب است (در فصل حاضر ارجاعاتی که در آنها فقط شمارهٔ صفحه ذکر شده ناظر به این کتاب است).

۳. باورهای حاصل از تجربهٔ تجلی برخی صفات و افعال خدا بر شخص؛ M-beliefs (M: Manifestation).

۴. آلستون معتقد نیست صرف اینکه کسی بپندارد خدا را ادراک کرده به این معناست که چنین ادراکی رخ داده است. کما اینکه همین که کسی گمان کند دریاچه‌ای را دیده، به

←

موضوع اصلی کتاب او شأن معرفتی باورهای جلوه‌بنیاد است.

هدف آلستون در کتاب ادراک خدا، به گفتهٔ خودش، عرضهٔ تقریری از برهان تجربهٔ دینی (استدلال بر مبنای تجربهٔ دینی) یا استدلال برای وجود خدا به منزلهٔ بهترین تبیین وقوع تجربه‌های دینی نیست، همچنان‌که وجود خدا پیش‌فرض نظریه‌اش نیز نیست. به تعبیر دیگر، این نظریه نه بر فرض وجود خدا یا وقوع ادراک خدا استوار است و نه درپی اثبات این دو مدعاست (← pp. 1, 3, 5). اما کار آلستون، برخلاف این گفته، کاملاً هم از چنین اهدافی فارغ نیست، زیرا، باز به گفتهٔ خودش، می‌خواهد ۱. براساس نظریه‌ای کلی دربارهٔ ادراک، از امکان ادراک خدا و نیز تحقق آن دفاع کند؛ به این معنا که اگر خدا وجود داشته باشد اصولاً مانعی برای ادراک او وجود ندارد و اینکه انسانها گاهی خدا را ادراک می‌کنند (← pp. 3, 9). و ۲. نشان دهد باورهایی که از رهگذر چنین ادراکی (آگاهی مستقیم به خدا) حاصل می‌شوند در نظر اول (prima facie) موجه‌اند، و به این معنا تجربهٔ دینیِ ادراکی می‌تواند باور دینی حاصل از آن را موجه کند (pp. 9-10). حال اگر نشان داده شود که باورهای ادراکیِ ناظر به خدا موجه‌اند آن‌گاه اولاً دلیلی در دست خواهیم داشت که بسیاری از تجربه‌های گزارش‌شده را ادراک واقعی خدا بدانیم (آلستون توجیه را تا حدی مؤدّی به صدق می‌داند)، و ثانیاً باور به وجود خدا نیز به نحو غیرمستقیم موجه خواهد بود. زیرا اگرچه «وجود خدا» جزو محتوا و مضمون باورهای ادراکی ناظر به خدا نیست، مضمون این باورها مستلزم وجود خداست. باور به اینکه «خدا خیر است»، اگر حاصل ادراک باشد، بداهتاً مستلزم آن است که «خدا وجود دارد»، همان‌طور که باور ادراکیِ «آن درخت سبز است» مستلزم این است که «آن درخت وجود دارد» (pp. 3-4). نتیجه آنکه آلستون نه به نحو مستقیم بلکه به

---

← این معنا نیست که واقعاً دریاچه‌ای را دیده است. به تعبیر دیگر، از نظر آلستون قضیه به نحو موجبهٔ جزئیه درست است. یعنی گاهی انسانهایی که گمان می‌کنند خدا را ادراک کرده‌اند، واقعاً خدا را ادراک کرده‌اند (← p. 11).

صورت غیرمستقیم، هم به نفع وقوع ادراک خدا، هم برای وجود خدا، برهان اقامه می‌کند (p. 9). البته این مطلب، چنان‌که گفتیم، با آنچه در ابتدای پاراگراف از او نقل شد متفاوت است. اهمیت این ملاحظهٔ موشکافانه از آن روست که آلستون، برای حداقلی و دقیقترکردن مدعیاتش، می‌گوید در این کتاب محل تأکیدش توجیه معرفتی (epistemic justification) است نه خود معرفت (knowledge)، زیرا معرفت به‌طورکلی مستلزم صدق و در این بحث مستلزم وجود خداست (← p. 2)؛ از این بیان چنین برمی‌آید که آلستون در پی معقولیت و توجیه ناظر به مقام اثبات (de jure) است اما، چنان‌که خواهیم دید، وی، با پیوند زدن توجیه به صدق، به موضعی ثبوتی یا ناظر به واقع (de facto) گرایش دارد.[۱]

آلستون برای رسیدن به اهداف بالا دو گام طی می‌کند. گام اول او طرح و تبیین این مدعاست که قسمی از تجربه‌های دینی به‌لحاظ پدیدارشناسانه نوعی تجربهٔ ادراکی با مضمون دینی است (ادراک عرفانی)، و گام دوم اینکه این ادراک عرفانی منبعی برای توجیه معرفتی باورهای جلوه‌بنیاد است.

گام اول با دو حرکت طی می‌شود: یک، عرضهٔ نظریه‌ای دربارهٔ ادراک، و دو، عرضهٔ نظریه‌ای دربارهٔ تجربهٔ دینی. نظریهٔ ادراک مدّنظر وی قرار است معنای ادراک را چنان بسط دهد که ادراک تجربی محدود و منحصر به ادراک حسی نباشد. حرکت بعدی نشان دادن این است که تجربهٔ دینی نوعی ادراک غیرحسی است: ادراک غیرحسی خدا. نتیجه این خواهد بود که ادراک خدا (ادراک عرفانی)، به‌منزلهٔ ادراک غیرحسی، متعلّق به همان جنسی است که ادراک حسی فقط یک نوع آن است (← pp. 9, 36). آلستون نشان می‌دهد که به تفاوتهای آشکار ادراک حسی با ادراک عرفانی واقف است (p. 36؛ نیز ← pp. 207-209) اما معتقد است که این تفاوتها نوعی است نه جنسی؛ به این معنا که تفاوتهای مذکور ادراکی بودن را از تجربه‌های عرفانی سلب

---

۱. به عبارت دیگر، موجه بودنِ باورهای جلوه‌بنیاد به این معناست که موجه است که شخص آن باورها را صادق بداند.

نمی‌کند. در نتیجه، دو مقولهٔ تجربهٔ حسی و تجربهٔ عرفانی از آن جهت که هر دو انواعی از ادراک هستند، در ارزیابی معرفتی، احکام یکسانی خواهند داشت. دو بخش بعدی به گزارش این دو حرکت اختصاص دارد.

## ۲ـ۲ ادراک و نظریهٔ نمود

تحلیل آلستون از ادراک بیشتر ناظر به معنای پدیدارشناسانه (از منظر شناسنده / سوژه) و مفهوم فلسفی ادراک به منزلهٔ یک حالت آگاهی است تا ناظر به ساز و کار طبیعی یا روان‌شناسانهٔ آن. به همین دلیل وی در پی شروط لازم و کافی ادراک است (← pp. 36, 55). او مؤلفهٔ اصلی ادراک را مفهوم نمود (appearing)[1] یا نمایان شدن می‌داند و معتقد است بر سر این معنا که ادراک عبارت است از اینکه چیزی چنین و چنان در تجربهٔ شخص نمایان یا داده شود (being presented or given) می‌توان به توافق رسید. برای مثال، دیدن یا شنیدن X عبارت است از اینکه X به نحو خاصی به سمع یا نظر کسی برسد. اما این توافق برخی اختلافهای اساسی راجع به ماهیت این نمود / داده شدن را می‌پوشاند. تفاوت نظریهٔ مورد دفاع آلستون با دیگر نظریه‌های ادراک نیز در همین‌جاست که آن نظریات این نمود را امری مرکب و تحلیل‌پذیر می‌دانند در حالی که بر اساس **نظریهٔ نمود** (theory of appearing) نمایان شدن X بر شخص S به نحو چنین و چنان، رابطه‌ای بنیادین و تحلیل‌ناپذیر است.[2]

مطابق نظریهٔ نمود، ادراک X برای شخص S صرفاً عبارت است از اینکه X بر آگاهی او چنین و چنان (قرمز، گرد، ...) نمودار یا نمایان شود. رابطهٔ

---

۱. در زبان فارسی، در این بحث برای اصطلاح appearing معادلهایی چون «آشکارگی» و «ظهور» (نراقی، ۱۳۷۸) به کار رفته است. من نیز قبلاً «آشکارگی» را به کار برده‌ام (عباسی، ۱۳۸۴). اما برای پرهیز از دلالتهای وجودشناسانهٔ ناخواستهٔ آن معادلها، و نیز با توجه به سیاق بحث، اصطلاح «نمود» و «نمودار شدن» معادلهای مناسبتری به نظر می‌رسند (مصطفی ملکیان مرا متوجه اِشکال و ایهام آن دو اصطلاح کرد. واژهٔ «نمود» نیز پیشنهاد هومن پناهنده است. از هردو ایشان سپاسگزارم).

۲. برای گزارشی تفصیلی از نظریهٔ نمود (آشکارگی) و نقادی آلستون بر دیگر نظریات ادراک ← عباسی، ۱۳۸۴.

ادراکیْ در طرف شناسنده آگاهی مستقیم و در طرف شیء نمودار/نمایان/ داده شدن است (pp. 37, 55). از نظر آلستون مهمترین ویژگی نظریهٔ نمود این است که ادراک را رابطه‌ای تحلیل‌ناپذیر، تقلیل‌ناپذیر و مستقل از مفهوم‌پردازی‌ها (conceptualizations)، باورها، تلقیها (takings) یا هرگونه اِعمال مفاهیم کلی بر شیء می‌داند. این رابطه، به لحاظ پدیدارشناسانه، غیرمفهومی یا ماقبل‌مفهومی (non-conceptual or pre-conceptual) است (pp. 55, 56).[1] اینکه چیزی به نظر من قرمزرنگ می‌رسد به این معنا نیست که من آن را قرمز تلقی می‌کنم یا آن را تحت عنوان قرمز مفهوم‌پردازی یا تفسیر می‌کنم (p. 37). از سوی دیگر بر اساس نظریهٔ نمود ساختار ادراک، فعل ـ شیء (آگاهی به شیء) است که در توصیف آگاهی مورد بحث، متعلَّق ادراک مأخوذ و مفروض است. یعنی ممکن نیست X بر من نمودار شود مگر اینکه X وجود داشته باشد. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که در توهّم (hallucination) محض، که چیزی وجود ندارد که خود را نمایان کند، چه چیزی بر آگاهی شخص نمایان می‌شود؟ پاسخ آلستون آن است که در چنین مواردی آنچه خود را در تجربهٔ شخص نمایان می‌کند یک تصویر ذهنی روشن است (pp. 37, 56).[2] از نظر او اگرچه خودِ ادراک رابطه‌ای

---

۱. از نظر آلستون این همان چیزی است که راسل acquaintance و مور direct apprehension نامیده است (البته آلستون با دیگر جنبه‌های نظر آنها دربارهٔ این مفاهیم کاری ندارد، p. 37).

۲. آلستون، شاید برای کاستن از غرابت این پاسخ، در پانویس توضیح می‌دهد که قائلان به نظریهٔ داده‌های حسی (sense data theory) در اصل دربارهٔ تمام ادراکات حسی (حتی ادراکهای حسی معتبر) چنین رأیی دارند. به این معنا که بر اساس نظریهٔ داده‌های حسی، ادراک اولاً و بالذات ادراک یک تصویر ذهنی است و ما اشیا را صرفاً به‌واسطهٔ داده‌های حسی ادراک می‌کنیم. برای تقریب به ذهن، طبق نظریهٔ ادراکِ برخی فیلسوفان مسلمان نیز معلوم بالذات صورت ذهنی، و معلوم بالعرض شیء خارجی است. آلستون می‌خواهد بگوید در توهّم ادراک، مدرَک فقط وجود ذهنی دارد. اما روشن است که این توضیح او نه بر اساس نظریهٔ ادراک خودش، بلکه بر اساس نظریهٔ داده‌های حسی است. حاصل آنکه نظریهٔ ادراک آلستون تبیین منسجمی برای توهّم ندارد. این امر خصوصاً از

←

درونی و شهودی است (Alston, 1990, pp. 95-96)، با این حال وجود شیء مدرَک شرط بیرونی (به تعبیر دقیقتر: پیش‌شرط) ادراک است.

آلستون نظریهٔ نمود را صورتی از رئالیسم مستقیم (direct realism) یا حتی رئالیسم ساده / خام (naïve realism)[1] دانسته و معتقد است این موضعْ تأییدی است بر تلقی خودانگیخته و به‌صرافت طبع ما از تجربهٔ حسی به‌منزلهٔ آگاهی مستقیم به چیزی (معمولاً مادی) که بر آگاهی‌مان نمایان می‌شود. از نظر وی تفاوت این نظریه با ساده‌ترین صورت قابل تصور از رئالیسم تنها در وقوف به این امر است که نحوهٔ نمود شیء در آگاهی خطاپذیر است و ممکن است با نحوهٔ بودنِ آن متفاوت باشد[2] (pp. 37, 55). از نظر آلستون تفاوت این نظریه با دیگر نظریه‌های ادراک در ساده‌تربودن آن است. دیگر نظریات ادراک شروط دیگری (مانند شرط علّی یا شرط باور) را بر شروط مورد نظر این نظریه می‌افزایند (برای بحثی مشروح در این مورد ← عباسی، ۱۳۸۴). اما بر اساس نظریهٔ نمود برای آنکه شخصِ S، X را ادراک کند کافی است که X چیزی باشد که بر شخصْ چنین و چنان نمودار می‌شود. به عبارت دیگر تجربهٔ دیدن درختْ ادراکی واقعی است؛ به شرط آنکه چیزی که در این تجربهٔ بصری بر شخص نمودار می‌شود همان درخت باشد (pp. 56, 58).

اما جهت اصلی مخالفت آلستون، براساس نظریهٔ نمود، متوجه نظریهٔ دیگری است که منکر آگاهی مستقیم و بی‌واسطهٔ ما به اشیاست؛ نظریه‌ای که

---

← آن جهت مهم است که او این نظریهٔ ادراک را در قلمروی (تجربه‌های دینی و عرفانی) به کار می‌گیرد که خطر توهّم نه امکان عقلی صرف بلکه امکانی زنده و جدی است.

۱. در عرف فلسفی ما برای جزء اولِ این اصطلاح معادل «خام» جا افتاده اما در زبان انگلیسی این واژه به معنای ساده، ابتدایی و البته خام و ساده‌لوح و بی‌تجربه هم هست.

۲. استاد ملکیان به من یادآوری کرد که پیش کشیدن تمایز بود و نمودْ تداعی‌گر تمایز معلوم بالذات و معلوم بالعرض است، و این نیز با نظریهٔ داده‌های حسی سازگارتر است تا با نظریهٔ ادراک آلستون.

ریشه‌هایش به فلسفهٔ کانت بازمی‌گردد[1] و به گفتهٔ آلستون امروزه در فلسفهٔ ادراک و روان‌شناسی ادراک به صورت یک جزم درآمده است. براساس این نظریه هیچ صورتی از شناخت نیست که بدون واسطهٔ مفاهیم و احکام تحقق پذیرد (p. 38). از نظر آلستون تجربهٔ حسی ذاتاً متضمن نمایان شدن اشیا بر آگاهی است اما ضرورتاً مستلزم اطلاق مفاهیم به آنها یا چنین و چنان تلقی‌کردنشان نیست، و دقیقاً همین ویژگی است که ادراکِ چیزی را از فکر کردن به آن یا به یادآوردنش متمایز می‌کند (ibid). ازاین‌رو ادراک را نمی‌توان تقلیل داد به صورت و ساختار دادن به شهود بی‌صورت کانتی.[2]

با این حال، مفهوم‌پردازی و حکم (conceptualizing and judgement) در ادراک تجربی و تفکر انتزاعی امر مشترکی است، در نتیجه این چیزی نیست که ادراک را از تفکر متمایز کند. از نظر آلستون فصل ممیز آگاهی ادراکی، هم با دیگر حالتهای شناختی (مانند تفکر انتزاعی و به یاد آوردن) هم با دیگر حالتهای تجربی نظیر احساسِ اندوه، همین مؤلفهٔ «نمود» (یا نمایان شدن) است که دو حالت دیگر آگاهی فاقد آن‌اند. هنگامی که با چشم بسته در برابر میز کارم می‌ایستم و سپس چشمانم را باز می‌کنم، تمام جزئیات و مشخصاتی که می‌توانستم پیشتر در ذهن مجسم کنم اکنون بر من نمایان می‌شود؛ آنها جایی را در حیطهٔ بینایی من اشغال می‌کنند یا به آگاهی من داده می‌شوند ــ به‌نحوی کاملاً متفاوت با حالتی که به آنها فکر می‌کنم یا به یادشان می‌آورم (p. 37).

با توجه به مطالب فوق، آلستون بنا را بر این می‌گذارد که شرط لازم و کافی برای اینکه یک حالت آگاهیْ ادراک باشد همین است که چیزی، از

---

۱. آلستون ایده‌آلیست‌های قرن نوزده و پیروان پراگماتیست ایشان را در قرن بیستم از جمله منتقدان آگاهی بی‌واسطه می‌داند و بلانشار و پِرس و دیویی را در این فهرست می‌آورد (← p. 37).

۲. ادراک در فلسفهٔ کانت عبارت است از ریختن شهود حسیِ بی‌صورت در قالب (ساختار) مقولات فاهمه.

منظر شخص، چنین و چنان (بنفش، مارپیچ، تلخ، با صدای بلند و ...) به نظر برسد. بر این اساس، این سؤال که آیا تجربهٔ دینی‌ای هست که شروط درونی ادراک[1] در آن حاصل باشد به این سؤال احاله می‌شود که آیا تجربه‌ای هست که به لحاظ پدیدارشناسانه (از منظر شخص) مصداقی از چنین و چنان نمودار شدن خدا باشد (p. 38). اگر نشان داده شود که جواب این سؤال مثبت است، تنها کاری که می‌ماند این است که نشان داده شود دست‌کم در برخی مواردِ آگاهیِ تجربی به خدا (تجربهٔ ادراک خدا) شروط بیرونی ادراک نیز حاصل است و لذا آن مواردْ ادراک واقعی و معتبر خداست. در ادامه خواهیم دید که آلستون، به‌جای اثبات تحقق شروط بیرونی، به نفع امکان تحقق آنها استدلال می‌کند و نهایتاً می‌کوشد از معقولیت قول به تحقق آن شروط دفاع کند.

## ۲ـ۳ تجربهٔ دینی و ادراک خدا

آلستون با رجوع به گزارشهای برخی عارفان مسیحی یا حتی افرادی ناشناس[2] تجربه‌هایی را می‌یابد که بنا به تلقی صاحبانشان متضمن آگاهیِ مستقیم به خدا بوده است (p. 14).[3] وی گزارشهای متعددی از این تجربه‌ها را در کتاب خویش نقل کرده که در فصل پیش نمونه‌هایی از آنها را دیدیم. او به لحاظ پدیدارشناسانه (از منظر شناسنده، یعنی از منظر صاحبان این تجربه‌ها) ساختار تجربه‌های گزارش‌شده را در سه ویژگی یا مؤلفه تشخیص می‌دهد. آنچه در این گزارشها آمده است:

---

۱. شروط بیرونی از جمله به وجود داشتن شیء مربوط است.

۲. اگرچه نمونه‌های وی متعلق به مسیحیت است، او این تجربه‌ها را منحصر به سنت مسیحی نمی‌داند.

۳. از نظر او به دو دلیل کافی است تجربه‌هایی داشته باشیم که بنابه تلقی خود شخص (putative) ادراک خداست: اولاً ما غیر از گزارش خود شخص راه دیگری برای دسترسی به این تجربه‌ها نداریم، و ثانیاً در این نظریه با مسئلهٔ توجیه سروکار داریم نه صدق (ibid, p. 12).

۱. آگاهی تجربی است، که به معنای نمایان شدن یا داده شدن چیزی به آگاهی شخص است.

۲. این آگاهی مستقیم (direct / immediate) است، به این معنا که میان شخص و متعلّق تجربهٔ او واسطه‌ای نیست مگر آگاهی خود وی (درست همان‌طور که مثلاً اشیای پیرامونمان را بدون واسطه می‌بینیم).

۳. آگاهی مزبور ناظر به خداست، به این معنا که شخص متعلّق ادراک خود را خدا می‌داند و به عبارت فنی‌تر، در مقام تشخیص یا بازشناسیِ (identification) آنچه تجربه کرده است، خدا را می‌یابد (pp. 14-15, 20-21; idem, 1998, p. 250). حال خوب است ببینیم هریک از این مؤلفه‌ها به چه معناست.

(۱) تجربی بودن این آگاهی به معنای تقابل آن است با فکر کردن دربارهٔ خدا، از خاطر گذراندن تصورات ذهنی ناظر به خدا، تأمل کردن در گزاره‌ها و استدلالهای راجع به خدا. بنا به تلقی صاحبان این تجربه‌ها چیزی (خدا) به آگاهی ایشان نمایان یا داده شده است از همان جنس و به همان نحوی که در ادراک حسی، اشیای محیط پیرامونمان بر آگاهی ما نمایان می‌شوند. یعنی مثلاً دیدن خانه‌مان متفاوت است با فکر کردن دربارهٔ آن یا ساختن تصورات ذهنی دربارهٔ آن و الی آخر. تفاوت میان این دو حالت تفاوت میان حضور نزد آگاهی یا غیاب از آن است. اگر با چشمان بسته در برابر خانه‌ام بایستم و چشمانم را باز کنم، ناگهان خود شیء (خانه) بر من نمایان می‌شود. کسانی که آگاهی تجربی به خدا را گزارش کرده‌اند چنین خصیصه‌ای را در آگاهی‌شان یافته‌اند که در تقابل با اندیشیدن به خدا، به نحوی مشابه با فکر کردن به خانه، بوده است (pp. 14-15).

در میان موارد گزارش‌شده هم به تجربه‌هایی با مضمون حسی برمی‌خوریم، مانند دیدن انبیا و اولیا (یا، در میان مسیحیان، دیدن مریم عذرا) یا دیدن فرشته‌ای در هیئت پرنده یا شنیدن ندایی، و هم تجربه‌هایی

که فاقد هرگونه مضمون و محتوای حسی است و هیچ‌یک از حواس پنجگانه در آن دخیل نیست. مانند احساس حضور کسی بدون هیچ‌یک از نمودهای حسی (چنان‌که در فصل قبل در گزارش تجربهٔ قدیسه ترزا دیدیم). آلستون برخی تجربه‌ها را که مضمون حسی دارند ادراک خدا نمی‌داند (به استثنای دیدن مسیح که بنا به آموزه‌های مسیحی دیدن او دیدن خداست) (p. 19). البته می‌کوشد نشان دهد که تجربه‌های دارای مضمون حسی نیز ممکن است تحت شرایطی ادراک خدا به حساب بیاید (برای اطلاع بیشتر ← pp. 19-20)، با این حال تجربهٔ مورد تأکید او تجربهٔ غیرحسی خداست. از آنجایی که خدا روحانی محض است، نمود و جلوه غیرحسی بخت بیشتری برای نمایان کردن او، چنان‌که هست، دارد تا نمایان شدن حسی. اگر خدا بر کسی به نحو غیرحسی همچون محبت، قدرت یا خیر جلوه کند، این جلوه کمابیش به خود خدا شبیه‌تر خواهد بود. درحالی‌که اگر خدا را در صورتی مرئی یا مسموع تجربه کنیم، این نحوهٔ نمودار شدنِ خدا قطعاً آن‌گونه که او هست نخواهد بود؛ حتی به تقریب (p. 20).

(۲) **مستقیم بودن** آگاهی به خدا چه معنایی دارد؟ به نظر آلستون می‌توانیم هرگونه نمایان شدن تجربی را به صرف همین امر (فی حدّ ذاته، ipso facto) مستقیم بدانیم (ibid). به گفتهٔ وی آنچه ادراک تجربی را از تفکر انتزاعی متمایز می‌کند همین است که در این حالت شیء مستقیماً و به نحو بی‌واسطه بر شخص نمایان می‌شود به‌گونه‌ای که «نمایان شدن غیرمستقیم» عبارتی تناقض‌آمیز خواهد بود (p. 21). اما به رغم این، او میان ادراک مستقیم و ادراک غیرمستقیم تمایز می‌گذارد. مثالِ او برای ادراک غیرمستقیم حالتی است که من چیزی را در آینه یا در صفحهٔ تلویزیون می‌بینم[1] (در سیاق

---

۱. نوعِ دیگرِ آگاهی غیرمستقیمِ تجربی حالتی است که چیزی را نشانهٔ چیزی دیگر یا دالّ به چیزی دیگر می‌دانیم، مثلاً ردّ دود باقی‌مانده در آسمان را حاکی از عبور هواپیمای جت می‌دانیم. آلستون این نوع آگاهی را بازشناسی ادراکی غیرمستقیم (indirect perceptual recognition) می‌نامد (p. 21).

دینی، آگاهی غیرمستقیم به خدا حالتی است که شخص خدا را در مظاهر طبیعت تجربه می‌کند). در این حالت من شیء را به‌واسطهٔ آینه یا صفحهٔ تلویزیون می‌بینم. البته در دیدن مستقیم نیز واسطه‌هایی علّی (مانند نور یا تصویر شبکیه یا فرایندهای عصبی) میان من و شیء وجود دارد اما من هیچ‌یک از آنها را نمی‌بینم. به عبارت دیگر من x را از طریق دیدن چیزی دیگر نمی‌بینم (p. 21).[1] آلستون می‌پذیرد که حتی در ادراک مستقیم نیز شخص شیء را به‌واسطهٔ تجربهٔ بصری خویش می‌بیند.[2] این امر سبب می‌شود که بتوان حالتهای آگاهی بی‌واسطه‌تری را در نظر آورد، مانند آگاهی ما به احوال و افکار و تصورات خودمان. در این حالتها آگاهی ما جدا از متعلَّق خود نیست (در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی: علم حضوری)، و به این ترتیب معلوم می‌شود که حالتهای آگاهی خودمان با حداکثر بی‌واسطگی به ما داده می‌شود (p. 21).

در ادراک مستقیمِ خدا، چنان‌که مدّنظر آلستون است، اگرچه آگاهی شخص واسطهٔ ادراک خداست اما همین باواسطگی سبب می‌شود که تمایزی میان شخص مدرِک و امر مدرَک (خدا) تشخیص داده شود و بدین ترتیب تجربه‌های عرفانی که در آنها شخص وحدتی بی‌تمایز را تجربه می‌کند از قلمرو مقولهٔ مدّنظر آلستون (ادراک عرفانی) بیرون می‌مانند. زیرا در چنان تجربه‌هایی ابژه یا متعلَّق شناختی وجود ندارد که بتوان آن را خدا دانست (p. 21). آلستون که موضوع کارش را به تجربه‌های غیرحسی

---

۱. همان‌گونه که مارودس (۱۳۸۲، صص ۹۲-۹۱) گفته است، مستقیم بودن تجربه به معنای آن نیست که میان مدرِک و مدرَک زنجیرهٔ علّی یا واسطه‌های منعکس‌کننده یا تقویت‌کننده وجود نداشته باشد. به گفتهٔ او واسطه را باید به معنای استنتاج، و بی‌واسطگی را به معنای غیراستنتاجی بودن فهمید. ممکن است من با نگاه به عدسی تلسکوپ ماه را ببینم. این تجربه‌ای مستقیم است ولو اینکه ماه را به‌واسطهٔ عدسی تلسکوپ می‌بینم. و این یعنی اینکه، برخلاف نظر آلستون، «واسطه» به فرایند ادراک مربوط نمی‌شود.

۲. شاید به همین دلیل است که آلستون در توصیف ادراک خدا بیشتر از واژه‌های direct / directly استفاده می‌کند تا واژه‌های immediate / immediately.

محدود و متمرکز کرده، در اینجا نیز محل تأکیدش را تجربه‌های مستقیم خدا اعلام می‌کند به این دلیل که این نوع تجربه پدیدهٔ ساده‌تری است و در مقایسه با ادراک غیرمستقیم خدا صرفاً با یک ابژه یا متعلَّق شناخت سروکار دارد (p. 28).

(۳) **خدا بودن متعلَّق تجربه به چه معناست و این بازشناسی چگونه صورت می‌گیرد؟** آلستون می‌پذیرد که برای پاسخ دادن به این سؤال باید مجموعه صفات ضروری یک خدا را (بنا به تعریف) مشخص کرد تا بتوان بر اساس آن حکم کرد که امر تجربه‌شده خدا بوده است یا نه. اما وی برای این پاسخ از راه دیگری می‌رود: می‌توان برخی از صفات اصلی خدا را در نظر گرفت که کمابیش مورد اجماع ادیان ابراهیمی است (صفاتی چون هستی‌بخش ماسوای خویش، خیر محض، عادل، واضع قوانین اخلاقی، خواهان رستگاری انسان). از این رو، هرگاه شخص بپندارد امر مورد تجربه‌اش چنان صفاتی دارد، آن را تحت عنوان خدا بازشناسی خواهد کرد (p. 29).

بر اساس توصیفهای بالا، که از تحلیل گزارشهای صاحبان تجربه‌های مورد بحث به دست آمده، آلستون نتیجه می‌گیرد که این تجربه‌ها واجد شروط درونی ادراک است. مهمترینِ این مؤلفه‌ها برای نظریهٔ وی نمایان شدن تجربیِ خدا بر آگاهی شخص است و همین ویژگی است که، بنا به نظریهٔ نمود، ما را مجاز می‌دارد این تجربه‌ها را ادراک خدا بدانیم.[1] اما از آنجایی که تأکید او بر ادراک غیرحسی خداست و نیز از آنجایی که ادراک غیرحسی خدا مفهوم چندان آشنایی نیست، خود را موظف می‌داند دربارهٔ «امکان نمایان شدن غیرحسی خدا» توضیحات و، اگر بشود گفت، استدلالهایی به دست دهد. وی با رجوع به گزارشهای تجربه‌های دینی

---

۱. از نظر آلستون نقطهٔ مشترک تجربهٔ خدا و تجربه‌های حسی در همین ویژگی است، که به رغم تفاوتهای آشکار تجربهٔ خدا و تجربه‌های حسی سبب می‌شود تجربهٔ دینی ــ از حیث ادراکی بودن ــ تفاوتی با تجربهٔ حسی نداشته باشد.

انحای نمودار شدن خدا را به دو دسته تقسیم می‌کند: جلوه کردن صفاتیِ خدا (مانند قدرت، رحمت، حکمت)؛ و جلوه کردن اَفعالی خدا (مانند تکلم، بخشندگی، قوّت‌بخشی) (p. 44). سؤال این است که آیا ممکن است نحوهٔ متمایزی وجود داشته باشد که به‌واسطهٔ آن موجودی قادر، مهربان و ... در تجربهٔ کسی نمودار شود؟ وی با استدلالی پیچیده ــ و شاید تا حدی تصنعی ــ می‌کوشد نشان دهد که نحوهٔ نمودار شدن غیرحسی خدا در تجربهٔ شخص تابع همان منطقی است که در روابط انسانی صفاتی مانند خیرخواهی یا محبتِ کسی برای شخص نمودار می‌شود؛ صاحب ادراک عرفانی، در بازشناسیِ صفات خدا (مثلاً رحمت) در تجربهٔ خویش، ادراک صفاتی در روابط انسانی (مثلاً خیرخواهی) را مبدأ مقایسه قرار می‌دهد.[۱] اما از آنجایی که، طبق نظریهٔ نمود، نمودار شدن شیء در ادراک حسی از طریق کیفیات پدیداریِ (phenomenal qualities) خاصی (مانند رنگ، شکل، بو، مزه) ممکن می‌شود، سؤال بالا به این صورت درمی‌آید که در ادراک عرفانی آیا کیفیاتی پدیداری، متمایز از کیفیات پدیداری حسی، هست که بشود آنها را حامل نمودها و جلوه‌های فوق دانست؟ او در پاسخ به این سؤال با اشاره به «حواس روحانی» (spiritual sensations)[۲] و ذکر نمونه‌هایی می‌کوشد نشان دهد که این بحث در سنت عرفانی کاتولیک بی‌سابقه نبوده است، اما درنهایت می‌پذیرد که درخصوص ادراک عرفانی نمی‌توان کیفیاتی پدیداری را مشخص کرد. با این حال این ناتوانی در تعیین محتوای پدیداریِ ادراک عرفانی را نافی امکان نمایان شدن واقعی خدا نمی‌داند (← pp. 51-54). در اینجا نیز فصل‌الخطاب آلستون رجوع به توصیف گزارشگران تجربهٔ ادراک خداست: به نظر آنها چنین آمده که تجربه‌شان

---

۱. برای اطلاع بیشتر ← pp. 44-47، نیز ← نراقی، ۱۳۷۸، صص ۷۷ـ۷۱.

۲. آلستون گزارشهایی از تجربه‌های عرفانی نقل می‌کند که شخص تجربهٔ شنیدن و بوییدن و ... داشته بدون آنکه صدایی، بویی و ... (کیفیات پدیداری حسی) وجود داشته باشد یا مثلاً با دو گوش خود چیزی شنیده باشد.

محتوای پدیداری متمایزی دایر بر نمایان شدن خدا داشته است ولو آنکه نتوانند کیفیات پدیداری مربوط را مشخص کنند (p. 54).

اینک نوبت این سؤال است که با فرض اینکه تجربه‌های گزارش‌شده ادراک غیرحسی خداست، آیا ممکن است چنین ادراکی شروط بیرونی ادراک را نیز برآورده کند؟ به تعبیر دیگر، آیا این ادراکها معتبر (واقعی) اند؟ از آنجایی که معتبر بودن ادراک خدا مستلزم وجود خدا و نیز تحقق نوعی ارتباط بین خدا و شخص است، و از آنجایی که آلستون برای این مدعیات استدلالی نیاورده، راهبرد وی در اینجا این است که به شیوه‌ای جدلی، به‌جای استدلال به نفع وجود شروط بیرونی، علیه امتناع شروط بیرونی استدلال کند، و به این ترتیب صرفاً از امکان (و نه تحقق) نمایان شدن خدا در تجربه ــ و به این ترتیب از امکان معتبر بودن چنین ادراکی ــ دفاع کند. برای این کار، او به بررسی دلایل احتمالی عقلی و نقلی علیه امکان ادراک غیرحسی خدا می‌پردازد و، با ردّ برخی دلایل مطرح‌شده، نتیجه می‌گیرد که دلیلی پیشینی علیه امکان نمودار شدن خدا وجود ندارد و داوری در این زمینه را باید به تجربه سپرد. به گفتهٔ او تا جایی که به تجربه مربوط است اگرچه دانش ما دربارهٔ تجربهٔ حسی دلایلی تجربی علیه نمودار شدن حسی خدا به دست می‌دهد، دلیلی تجربی علیه نمودار شدن غیرحسی خدا در تجربه وجود ندارد. نتیجه آنکه، در چارچوب نظریهٔ نمود، علی‌الاصول امتناعی برای نمایان شدن غیرحسی خدا وجود ندارد (pp. 59-63). اما چگونه می‌توان به این سؤال پاسخ داد که آیا چنین امکانی فعلیت یافته است و، به عبارت دیگر، آیا مواردی هست که شخص واقعاً خدا را ادراک کرده باشد؟ پاسخ به این سؤال گام دوم ــ و آخرین گام ــ رسیدن به مقصد این نظریه است. آلستون به این سؤال به نحو غیرمستقیم از طریق احالهٔ آن به بحث توجیه، و پس از طرح رویکرد «روالهای باورساز»، پاسخ می‌دهد. پاسخ او درنهایت این خواهد بود که قول به تحقق چنین امکانی معقول است.

## ۲ـ۴ موجه بودن باورهای دینیِ ادراکی

به نظر آلستون اگر ادراک عرفانی بتواند باورهای جلوه‌بنیاد را موجه کند معلوم می‌شود که ادراکی واقعی و معتبر است. به عبارت دیگر، با نشان دادن اینکه ادراک مفروض خدا می‌تواند توجیهی برای برخی باورهای مربوط به خدا فراهم کند، از وقوع ادراک خدا نیز دفاع کرده‌ایم (p. 68)، زیرا از نظر آلستون توجیه مؤدّی به صدق (یا معطوف به صدق، truth-conducive)[۱] است (p. 69). وی، در فصل دوم کتاب، نظریهٔ خویش را در باب توجیه معرفتی توضیح می‌دهد.[۲] طبق نظر او، از آنجایی که توجیهْ ارزشگذاریِ

---

۱. البته ممکن است در مواردی توجیه بر صدق منطبق نباشد (مانند دیدن سراب) اما چنان نیست که این احتمالِ اتفاقی در اکثر موارد رخ دهد.

۲. در تعریف کلاسیک معرفت از زمان افلاطون تا عصر حاضر معرفت گزاره‌ای را متشکل از سه رکن صدق، باور و توجیه (justification) دانسته‌اند. به این معنا که برای اینکه شخص به گزاره‌ای (p) معرفت داشته باشد، باید اولاً به گزارهٔ p باور (belief) داشته باشد، ثانیاً گزارهٔ p صادق (true) باشد و ثالثاً باور او به صدق p موجه باشد. در پی اشکال مشهور گتیه (Gettier) بر این تعریف، کوشش معرفت‌شناسان برای توضیح و تبیین ماهیت مؤلفهٔ سوم به پدید آمدنِ مبحث توجیه معرفتی منجر شد. آلستون که خود از نظریه‌پردازان این مبحث به شمار می‌آید، در سالهای اخیر در تغییر موضعی بنیادین جستجوی وصفی عینی تحت عنوان توجیه را کنار گذاشت و به جای آن رویکردی تکثرگرایانه با عنوان مطلوبهای معرفتی (epistemic desiderata) اتخاذ کرد (Alston, 2005a). اگرچه انتظار ما برای انتشار ویراست دوم *ادراک خدا* با مرگ آلستون در سپتامبر ۲۰۰۹ معلق ماند و لذا نمی‌دانیم تحول فکری آلستون در بحث توجیه چه تأثیراتی در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی او در این کتاب داشته است، به نظر می‌رسد که می‌توان تقریر *ادراک خدا* از توجیه معرفتی را همچنان معتبر دانست: اولاً، وی در جایی (p. 76) می‌گوید: «اگر ترجیح می‌دهید تلقی دیگری از توجیه را به کار ببرید، اصطلاح "موجه" را فراموش کنید و فرض کنید این کتاب دربارهٔ این سؤال است که آیا باورهای جلوه‌بنیاد گاهی مبتنی بر مبناییِ کافی هستند یا نه.» از سوی دیگر در نظریهٔ جدید آلستون یکی از مطلوبهای معرفتی همین «مبنای کافی» است. ثانیاً، خود آلستون نیز در یکی از مقالات اخیرش با عنوان «عرفان و آگاهی تجربی به خدا» (Alston, 2005b) همان صفت «موجه» را حفظ کرده و گاه نیز آن را مترادف با «معقول» به کار برده

←

معرفتیِ ناظر به صدق است، باور داشتن به نحو موجهْ باور داشتن به نحوی است که بالنسبه به هدف «به حداکثر رساندن باورهای صادق و به حداقل رساندن باورهای کاذب» ارزشمند باشد (p. 72). همچنین، طبق تفسیر آلستون توجیه معرفتی یعنی مبتنی بودن بر «مبنای کافی» (adequate ground)[1]. این صورتبندی را می‌توان جمع درون‌گرایی (اینترنالیسم) و برون‌گرایی (اکسترنالیسم) در نظریهٔ او دانست.

حال براساس تفسیر آلستون از توجیه معرفتی، می‌شود مسئلهٔ توجیه را به این نحو صورتبندی کرد که موجه بودنِ باور به p عبارت است از مبتنی بودن آن باور بر مبنایی کافی؛ مبنایی که با قوّت قابل قبولی حاکی از درستی (صدق) باور مذکور باشد (p. 100). در این صورت، پرسش اساسیِ این مرحله این خواهد بود که آیا باورهای مبتنی بر ادراک عرفانی (باورهای جلوه‌بنیاد) فی‌الجمله مبتنی بر مبنایی کافی هستند یا نه.

اکنون بهتر است نظر آلستون را دربارهٔ مبنا بودن تجربه و بی‌واسطگی توجیه باورهای ادراکی بدانیم.[2] آلستون می‌گوید بسیاری از معرفت‌شناسان

---

← است. وانگهی، اگر هم آلستون خود چنین کاری نکرده بود، باز امکان داشت کسی از معتقدان به نظریهٔ او در کتاب «ادراک خدا» نخواهد تحولات فکری اخیر او را عطف به ماسبق کند.

۱. به گفتهٔ آلستون، مبنای کافی به معنایی عینی یعنی مبنایی که احتمالاً موجد باور صادق باشد.

۲. آلستون تفکیک و تمایزهایی را دربارهٔ مفهوم توجیه مطرح می‌کند: حالت موجه بودن در باور به p غیر از موجه کردن یک باور است (او با اولی سروکار دارد). توجیه در نظر اول (prima facie) یعنی توجیهی که نسبت به امکان وجود نفی‌کننده‌ها (overriders یا ملاحظات نافی) گشوده است. اگر چنین نفی‌کننده‌هایی در کار نباشد، توجیه ما بی‌قید و شرط (unqualified) خواهد بود. توجیه باواسطه موجه بودن یک باور به‌واسطهٔ استنتاج از باورهای دیگر است (مثلاً موجه بودن باور به اینکه شب گذشته باران باریده است براساس این باور که سنگفرش کوچه خیس است)، و توجیه بی‌واسطه عبارت است از موجه بودن یک باور براساس تجربه (یا دیگر منابع توجیه بی‌واسطه مانند باورهای بدیهی بالذات و وجدانیات) ــ البته ممکن است توجیه یک باور ترکیبی از هر دو قسم باشد (pp. 71-72).

منکر آن‌اند که باورهای ادراکی کاملاً به نحو بی‌واسطه موجه باشند. آنها معتقدند باورهای دیگر همواره بخشی از مبنای یک باور ادراکی‌اند و لذا اگر یک باور ادراکی موجه باشد، این توجیه دست‌کم تا حدی در گرو موجه بودن باورهای دیگری است که در آن مبنا سهیم‌اند (p. 81-82). برای ردّ چنین رأیی وی ابتدا توجیه کاملاً بی‌واسطه را درخصوص ادراک حسی بررسی و سپس نتایج آن را بر ادراک عرفانی اِعمال می‌کند. او می‌پذیرد که باورهای ادراکی گاهی مبتنی بر باورهای دیگرند اما سؤال این است که آیا ممکن است باورهای ادراکی فقط مبتنی بر تجربه باشند.

آلستون به این سؤال به دو نحو پاسخ می‌دهد. از یک سو، با تمایز قائل شدن میان مبنایی که شخص در توجیه باورش بدان متوسل می‌شود (یعنی تجربهٔ ادراکی) و باورها یا مفروضات دخیل در خودِ آن مبنا، دلیل می‌آورد که اگر شخص در دفاع از باورش به تجربهٔ ادراکی خویش (نه باورهایی دیگر) ارجاع دهد، آن توجیه بی‌واسطه خواهد بود (pp. 83, 93). از سوی دیگر، با بررسی باورهای موجود (background belifs)، که بنا به ادعا بخشی از مبنای باورهای ادراکی‌اند،[1] می‌کوشد نشان دهد که این باورها اگرچه معمولاً در مبنای باورهای ادراکی مدخلیت دارند، اما چنین نیست که همواره بخشی از مبنای باور ادراکی باشند. لذا در موارد زیادی می‌شود از توجیه کاملاً بی‌واسطه سخن گفت (p. 93).

در اِعمال نتیجهٔ بالا بر ادراک عرفانی، آلستون می‌پذیرد که در پشت گرایش انسانهای دیندار به اینکه تجربه‌های خاصی را آگاهی به اوصاف و

---

۱. باورهای مدّنظر او اینهاست: باورها و مفروضات راجع به خود تجربهٔ ادراکی در کنار مفروضات مربوط به شأن حکایتگری یا کاشفیت (indication) آنها و نیز کیفیات حسی و سازوکار روان‌شناسانه و عصب‌شناسانه‌شان، باورهای راجع به زمینه یا سیاقی که ادراک در آن رخ می‌دهد (مانند فاصله و منظر)، باورهای دخیل در تشخیص و بازشناسی (identification) خود موضوع و متعلّق ادراک (نه‌فقط اوصاف و محمولات آن).

افعال خدا تلقی کنند، باورهای متافیزیکی و الهیاتی خاصی نهفته است. اما این موضوع نشان نمی‌دهد که هیچ توجیه بی‌واسطه‌ای برای باورهای جلوه‌بنیاد وجود ندارد. در اینجا نیز می‌شود ربط معرفت‌شناسانهٔ باورها و مفروضات را توضیح داد بی‌آنکه آنها را مبنا دانست (p. 94). چه در ادراک عرفانی و چه در ادراک حسی، ممکن است باور ادراکی صرفاً مبتنی بر تجربه یا، افزون بر تجربه، تا حدی هم مبتنی بر باورهای دیگر باشد. این باور ادراکی اگر موجه باشد، ممکن است کاملاً بی‌واسطه یا تا حدی باواسطه باشد، اما اینکه یک باور ادراکی از کدام نوع است بسته به مورد و به نحو پسینی تعیین می‌شود (p. 96).

نتیجهٔ این بحث این‌گونه اعلام می‌شود که باورهای جلوه‌بنیاد، همچون باورهای حسی راجع به دنیای پیرامونمان، تا حدی مبتنی و مسبوق بر باورهایی است که از پیش داشته‌ایم. این امر موضوع را بیش از حد پیچیده می‌کند، به نحوی که دیگر نمی‌شود صورتبندی کلی و شسته‌رفته‌ای از نحوه (یا نحوه‌های) ربط و تأثیرگذاری دیگر باورهای موجه در توجیه یک باور ادراکی عرضه کرد (p. 100). در برابر این وضع، آلستون این فکر را مطرح می‌کند که شیوه‌های معمول و مقبولی برای ایجاد باورهای ادراکی (حسی و عرفانی) وجود دارد و به این ترتیب اصطلاح «روال باورساز» (doxastic practic)[1] را ابداع می‌کند؛ یعنی ساز و کارهایی که هریک متضمن

---

۱. واژهٔ انگلیسی «پرکتیس» طیفهای معنایی مختلفی را شامل می‌شود. معادلهای فارسی طیف معنایی مدّ نظر آلستون در کاربرد اصطلاح doxastic practice عبارت است از: عملِ معمول، روالِ معمول، رسم، عرف، و عادت. پرکتیس در این سیاق هم ناظر به نحوهٔ انجام یک عمل است هم ناظر به تکرار و استمرار آن. به نظر می‌رسد واژهٔ روال این دو جنبه را در خود دارد و از این‌رو مناسبترین معادل برای این کاربرد پرکتیس است. همچنین بنا به توضیح آلستون در اینجا پرکتیس را نباید محدود به فعالیتهای ارادی دانست. کاربرد پرکتیس از نظر وی همان‌گونه که شامل اعمال اختیاری است فرایندهای روان‌شناسانهٔ ادراک، تفکر، تخیل و ایجاد باورها را نیز دربرمی‌گیرد (گو اینکه وی به‌طورکلی تکوین باورها را امری ارادی نمی‌داند) (p. 153).

راههای انتقال از یک مبنا (تجربه، باور یا احتمالاً اقسامی دیگر) به باوری با محتوایی خاص است. فرض وی این است که شماری از روالهای باورساز وجود دارد که به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده و جاافتاده است؛ و لذا می‌توان گفت روالهای معمول و مقبول موجد باورهای ادراکی وجود دارد که متضمن به‌کاربستنِ هم تجربه‌ها و هم نظام باورهای شخص به منزلهٔ داده‌های «سازوکار ایجاد باورهای ادراکی» است. حال اگر به مسئلهٔ اصلی بازگردیم، اینکه یک باور ادراکی محصول روال باورساز تثبیت‌شده‌ای باشد موجب می‌شود که آن باور «در نظر اول موجه» باشد؛ و از آنجایی که توجیه نزد آلستون معطوف به صدق است، مسئله به این صورت درمی‌آید که آیا آن روال باورساز قابل‌اعتماد است (غالباً باورهای صادق عایدمان می‌کند) یا نه[1] (pp. 100-101). بیان مسئلهٔ اصلی آلستون در قالب صورتبندی جدید به این نحو خواهد بود که آیا روال مقبول یا معمولِ موجد باورهای جلوه‌بنیاد منبعی برای توجیهِ در نظر اول آن باورهاست، و به عبارت دیگر، آیا ادراک عرفانی مبنا و منبع قابل‌اعتمادی است، یعنی غالباً باورهای صادق پدید می‌آورَد یا نه (p. 102).

آلستون برای پاسخ دادن به سؤال بالا از راهی غیرمستقیم می‌رود. به این معنا که پرسش از اعتمادپذیری را ابتدا متوجه ادراک حسی می‌کند که آشناترین و از نظر عموم انسانها قابل‌اعتمادترین منبع توجیه معرفتی است. افزون بر این، تجربهٔ حسی عیاری است که معمولاً در ارزیابی معرفتی و نقد تجربهٔ دینی بدان استناد می‌شود. سؤال این است که آیا می‌توان اعتمادپذیری روال ادراک حسی (sense-perceptual practice: SP) را با استدلالی بیرونی و غیردوری، یعنی بدون استفاده از خود ادراک حسی، نشان داد (pp. 102-103). وی، پس از نشان دادن اینکه پاسخ این

---

۱. یک روال شناختی (باورساز) قابل‌اعتماد (reliable) است اگر غالباً به باورهای صادق منجر شود ــ البته اعتمادپذیری (reliability)، همانند توجیه، مقول به تشکیک است (p. 105).

پرسش منفی است، رویکرد بدیلی مطرح می‌کند که بر اساس آن بتوان از راه دیگری (راهی غیردوری؟) هم از اعتمادپذیری روال ادراک حسی دفاع کرد هم از اعتمادپذیری دیگر روالهای باورساز بنیادین ـ از جمله روال ادراک عرفانی (mystical perceptual practice: MP).

## ۲ـ۵ اعتمادپذیری ادراک حسی و دیگر منابع معرفت

آلستون هم استدلالهای پیشینی را در دفاع از اعتمادپذیری ادراک حسی بررسی می‌کند (مثل استدلال استعلایی کانت یا مثلاً استدلال ویتگنشتاینی که بنا بر آن خودِ فرایند یادگیریِ مفاهیم و به‌کارگیری آنها متضمن شروط توجیه ادراک حسی است، یعنی اعتمادپذیری ادراک حسی بخشی از دستور زبان آن است) و هم استدلالهای تجربی را (مثلاً استنتاج بهترین تبیین: اینکه باورهای ادراکیِ حسی را در مجموع صادق بدانیم تجربهٔ حسی را بهتر تبیین می‌کند). نتیجه‌ای که وی از بررسی این استدلالها می‌گیرد اجمالاً این است که تمام این استدلالها دچار دور معرفتی (epistemic circularity) هستند. البته در اینجا منظور از دوری بودن این نیست که نتیجهٔ استدلال در مقدمات آمده است (دور مُصرّح)، بلکه مقصود این است که تنها با فرض صدق نتیجه می‌توان مقدمات را ساخت (دور مُضمر). به این معنا که در جایی با فرض اعتمادپذیری ادراک حسی، یا با استفاده از منبع یا منابعی که به ادراک حسی وابسته‌اند، مقدمات استدلال را فراهم می‌کنیم (pp. 107-108).[1]

---

۱. فرضیهٔ آلستون این است که این مشکل مختص ادراک حسی نیست و اعتمادپذیری هیچ‌کدام از مهمترین منابع شناخت، از جمله درون‌نگری، یادآوری، شهود عقلی و انواع مختلف استدلال را نمی‌توان با توسل به شیوه‌های موجود به نحو بیرونی و غیردوری اثبات کرد. افزون بر این، نمی‌شود برای اثبات اعتمادپذیری یک منبع (مثلاً ادراک حسی) به منبعی دیگر (مثلاً شهود عقلی) متوسل شد، زیرا این مسئله دربارهٔ همان منبع نیز مطرح خواهد شد (p. 146). آلستون نظراتش را دربارهٔ اعتمادپذیری ادراک حسی در کتابی با همین عنوان بسط داده است:

*The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

این، به زعم آلستون، پاسخ به معارضهٔ کسانی است که می‌گویند دلایلی کافی در دست داریم که به ادراک حسی اعتماد کنیم و به ادراک عرفانی اعتماد نکنیم. اکنون اگر دور معرفتی مجاز باشد آن‌گاه هر روال باورساز دیگری ــ مشروط به اینکه به طرز فاحشی دچار ناسازگاری درونی نباشد ــ قابل دفاع خواهد بود. نتیجهٔ بعدی آن است که اگر اعتمادپذیری ادراک عرفانی را نتوان به نحو غیردوری نشان داد، نمی‌توان نتیجه گرفت که منزلت معرفتی آن، از این حیث، پایینتر از ادراک حسی است (p. 143)؛ حاصل آنکه از این جهت نیز این دو منبع همجنس و همترازند.

اما اینکه نتوانیم از اعتمادپذیری مهمترین منابع معرفتی‌مان دفاع کنیم ممکن است بحرانی در عقلانیت پدید آورد، و این سؤال پیش خواهد آمد که با این موقعیت چگونه باید مواجه شد (pp. 103, 143). به رغم این نتیجه‌گیری که نمی‌توان برهانی غیردوری بر اعتمادپذیری ادراک حسی اقامه کرد، آلستون معتقد نیست که نمی‌شود بدون اتکا به داده‌های خودِ ادراک حسی یا دیگر منابع باور دربارهٔ منزلت معرفتی آنها سخن مهمی گفت. وی می‌خواهد راه میانه‌ای اختیار کند بین مواجههٔ کاملاً درونی (internal)، که شیوهٔ انسجام‌گرایی است، و نظر کسانی که معتقدند می‌توان مسئله را به نحو کاملاً بیرونی (external) حل کرد (p. 149). دور معرفتی برای نظریهٔ انسجام‌گرایی مشکلی محسوب نمی‌شود، اما از آنجایی که آلستون انسجام‌گرایی را کافی نمی‌داند قصد دارد در برابر خطر دور معرفتی از مواجههٔ درونی فراتر رود. از نظر او، در برابر این وضع، گزینهٔ شکاکانه یعنی تعطیل باور را نمی‌توان جدی گرفت (pp. 149-150). از سوی دیگر، معتقد است می‌توان از شأن معرفتی شیوه‌های جاافتادهٔ ایجاد و ارزیابی باورها به نحوی معقول و مفید دفاع کرد. او این دفاع را از طریق رویکرد «روال باورساز» و معقول بودن چنین روالهایی طراحی می‌کند. حال ببینیم رویکرد «روال باورساز» چیست که قرار است برونشویی از بحران عقلانیت و پاسخی به مشکلات فوق باشد.

## ۲ـ۶ رویکرد مبتنی بر «روال باورساز»

روال باورساز از نظر آلستون مجموعه‌ای از قابلیتها یا عادات و رفتارها و، به اصطلاح، «سازوکارهایی» (mechanisms) است که هرکدام باوری را به عنوان خروجی (output) عایدمان می‌کند؛ این خروجی به نحو خاصی با یک ورودی (input) یا داده مرتبط است. در یک کلام، روال باورساز عبارت است از به‌کاربستن سازوکارهای ایجاد و ارزیابی باورها. مثلاً روال ادراک حسی مجموعه‌ای از فرایندهای موجد باوری است که مبتنی بر ورودیها و داده‌های تجربهٔ حسی است (p. 153). آلستون فکر روالهای باورساز را ملهَم از برخی آرای تامس رید (۱۷۹۶ـ۱۷۱۰) و ویتگنشتاین می‌داند.[1] وی ویژگیهای روالهای باورساز را (یا مقصودش را از این

---

۱. به گفتهٔ آلستون این فکر که برای درک بهتر موقعیت معرفتی‌مان خوب است باورهایمان را این‌گونه ببینیم که به‌واسطهٔ روالهای مختلفی تکون یافته‌اند یادآور ویتگنشتاین و در باب یقین اوست. وی در جایی دیگر این مفهوم را به نوعی بدیل مفهوم «بازی زبانی» در فلسفهٔ ویتگنشتاین دانسته است (← Alston, 1995b) و البته او قصد ندارد ویتگنشتاین را تا پایان همراهی کند (کما اینکه با تامس رید، که فقط روالهای باورساز جهانشمول را به رسمیت می‌شناخت، تا پایان نمی‌رود). او تلقی رئالیستی خویش را از صدق (اینکه صدق یک گزاره ربطی به موضع معرفتی شخص در قبال آن گزاره ندارد) نقطهٔ جدایی‌اش از ویتگنشتاین می‌داند. همچنین راه‌حل ویتگنشتاین را در مواجهه با شکاکیت نمی‌پذیرد. وی این بصیرت ویتگنشتاینی را که «هر نطقی منطق خودش را دارد» این‌طور ــ و به گمان من نادرست ــ تفسیر می‌کند که هر روال شناختی‌ای واقعیت خود را خلق می‌کند. به نظر آلستون هر روال شناختی‌ای در پی آن است که از واقعیت آنچنان‌که هست سخن بگوید. براساس این تلقی، کاملاً محتمل است که خروجیهای یک روال شناختی با خروجیهای روال شناختی دیگر در تضاد و تناقض باشد و در صورت ناسازگاری میان دو روال باورساز صلاحیت دست‌کم یکی از آنها سلب خواهد شد) (← p. 155). او همچنین نظریهٔ «روال باورساز» خود را کاملاً متفاوت با تقریرهای غیرواقع‌گرایانه (nonrealist)، اثبات‌گرایانه (verificationist)، و نسبی‌گرایانه از «قول به اصالت بازی زبانی» (Sprachspielism) می‌داند که کسانی چون فیلیپس و رُرتی و طرفداران ساخت‌گشایی (deconstructionism) عرضه کرده‌اند. او تأکید می‌کند که، برخلاف این فیلسوفان، معتقد نیست که هر بازی زبانی، هر طرحوارهٔ

←

اصطلاح) توضیح می‌دهد که مهمترینشان اینهاست (برای توضیح تفصیلی این ویژگیها ← pp. 155-165):

**الف) نظامی از ساز و کارهای ایجاد باور.** همان‌طور که گفته شد، هر روال باورسازی نظامی از سازوکارهای ایجاد باور است. مثلاً روال ایجاد باور ادراکی ورودی‌اش چیزی از این قبیل است که تجربهٔ خاصی عبارت است از فلان‌طور نمودار شدن X بر آگاهی شخص، و خروجی‌اش باوری از این قبیل که X فلان‌طور است؛ یا مثلاً در مورد سازوکارهای استنتاجی عملکردهای استنتاجی را داریم که براساس «اگر p آن‌گاه q» کار می‌کنند و با دادن p، q را تحویل می‌دهند (گفتنی است در اینجا سروکارمان با سازوکار معرفتی این روالهاست نه سازوکار روان‌شناسانهٔ آنها).

**ب) روالهای تکوینی و تبدیلی** (generational and transformational practices). ورودی روال باورساز ممکن است داده‌ای باوربنیاد یا غیرباوربنیاد باشد. روالهای تکوینی از ورودیها و داده‌های غیرباوربنیاد باور تولید می‌کنند، و روالهای تبدیلی (مثلاً استدلالهای قیاسی و استنتاجی) باورهایی را می‌گیرند و آنها را به باورهای دیگری تبدیل می‌کنند. هر روال تکوینی بنیادینی دسترسی ما را به قلمرو خاصی از واقعیت ممکن می‌سازد: روال ادراک حسی به محیط مادی و اجتماعی پیرامونمان، روال درون‌نگری به حالات آگاهی خود شخص، و روال ادراک عرفانی به

---

← مفهومی یا هر گفتمانی مفهوم مختص خودش را از حقیقت و واقعیت دارد که «جهانِ» آن را تعریف می‌کند. رویکرد آلستون به روالهای باورساز کاملاً واقع‌گرایانه است به این معنا که تنها به یک واقعیت قائل است ــ یعنی آنچه هستی و چیستی‌اش فارغ از این است که دربارهٔ آنْ چه بیندیشیم یا چه بگوییم. از نظر او روال باورسازْ معیارهای توجیه یا عقلانیت را بالنسبه به حقیقت (صدق) و واقعیت تعیین می‌کند نه خود حقیقت و واقعیت را. در یک کلام، اهمیت و شأن روال باورساز معرفت‌شناسانه است نه متافیزیکی (وجودشناسانه) (p. 165, fn.37).

خدا (بنابه ادعای آلستون). از آنجایی که هریک از این روالهای باورساز مختص و مناسب ایجاد باورهایی دربارهٔ حالت یا مرتبهٔ متفاوتی از واقعیت است، طرحوارهٔ مفهومیِ (conceptual scheme) مناسب همان مرتبه را دارد. البته این بدان معنا نیست که میان روالهای باورساز همپوشانی یا جنبه‌های مشترکی وجود ندارد، اما ماده‌ای که درون این صورتها ریخته می‌شود از یک روال باورساز به روال باورساز دیگر فرق می‌کند. مثلاً مفهوم اوصاف مادی و زمانی ـ مکانی که در چارچوب ادراک حسی نقش مهمی ایفا می‌کند در روالهای باورساز دیگر وجود ندارد.

**پ) جنبهٔ ارزشگذارانه.** روالهای باورساز جنبهٔ ارزشگذارانه‌ای نیز دارند که به ارزیابی و تصحیح باورها اختصاص دارد. هر روال باورسازی شیوه‌های ارزیابی و توجیه، و نظام نفی‌کنندهٔ (overrider system) خاص خودش را دارد که بخشی از خودِ آن روال باورساز است.

**ت) روابط متقابل روالهای باورساز.** روالهای باورساز هم در ایجاد باورها هم در ارزیابی و تصحیح آنها به انحای مختلف به یکدیگر وابسته‌اند و از هم تغذیه می‌کنند. روالهای تبدیلی نیز درنهایت به روالهای تکوینی وابسته‌اند. اما این ربط و نسبت متقابل آن‌قدر نیست که بشود تمام این روالهای باورساز را ذیل یک روال گنجاند، زیرا ورودی و خروجی، همچنین عملکرد ورودی و خروجی هریک از آنها، با دیگری متفاوت است.

**ث) خاستگاه ماقبل نظری** (pre-reflective genesis). همان‌گونه که ویتگنشتاین تأکید کرده، ما پیش از آنکه به روالهای باورسازمان آگاه شویم رفتارهایمان عمیقاً درگیر با آنها و آمیخته به آنهاست. نحوهٔ عمل ما مقدم بر نظر ماست و بدون عمل نمی‌شود نظریه داشت. ترجیع‌بند در باب یقین همین نکته است. اگر یاد نگرفته بودیم چگونه به استنتاج بپردازیم، هرگز

نمی‌توانستیم منطق را بسط دهیم یا اگر بلد نبودیم باورهای ادراکی را ایجاد یا ارزیابی کنیم منابعی برای صورتبندی مسائل فلسفی مربوط به وجود جهان خارج یا منزلت معرفتی باورهای ادراکی نیز نداشتیم. نکته‌ای که هم ویتگنشتاین هم رید بر آن صحه گذاشته‌اند آن است که ما روالهای باورساز را پیشاپیش و بی‌آنکه درباره‌شان فکر کنیم به کار می‌بندیم.

**ج) تثبیت‌شدگی اجتماعی** (social establishment). روالهای باورساز کاملاً اجتماعی‌اند. به این معنا که به لحاظ اجتماعی و با نظارت اجتماعی جا افتاده و تثبیت شده‌اند. ما یاد می‌گیریم که باورهای ادراکی مربوط به دنیای اطرافمان را ذیل طرحواره‌های مفهومی‌ای بسازیم که از جامعه‌مان کسب کرده‌ایم. البته این به معنای انکار نقش و اهمیت سازوکارها و گرایشهای فطری‌مان نیست. اگرچه تأکید رید بیشتر بر این ساختارهای فطری و توجه ویتگنشتاین بیشتر بر یادگرفتن اجتماعی بود، به‌هرحال هردو اینها در ایجاد باور نقش دارند و محصول نهاییْ روالهای باورساز تحت نظارت، سازماندهی، تقویت، و مشارکت اجتماعی است.

**چ) در معرض تغییر و تحول.** روالهای باورساز تغییرپذیر و عملاً نیز در حال تحول‌اند. مثلاً نظام نفی‌کنندهٔ روال ادراک حسی به موازات اینکه چیزهای بیشتری دربارهٔ تجربهٔ حسی می‌آموزیم تغییر می‌کند. تحول در روال باورساز دینی نیز، به جهت پیوند آن با الهیات و نظام اعتقادی یک دین، به موازات تحول در نظام اعتقادات دینی رخ می‌دهد.

### ۲ـ۶ـ۱ معقولیت مشارکت در روالهای باورساز

به نظر آلستون مشارکت در هر روال باورسازی که به لحاظ اجتماعی مقبول و تثبیت‌شده باشد و از سوی دیگر دلایلی کافی برای عدم اعتمادپذیری آن وجود نداشته باشد کار معقولی است (در غیاب قرائن منفی، مقبولیت حاکی

از معقولیت است). البته از آنجا که راهی غیردوری برای تمیز دادن روال شناختی قابل‌اعتماد از روال غیرقابل‌اعتماد نداریم، دفاع از این اصل دفاعی عملی خواهد بود. از نظر آلستون هیچ بدیل معقولی برای مشارکت در روالهای باورساز تثبیت‌شده وجود ندارد و مراد از معقولیت نیز در اینجا معقولیت عملی (practical rationality) است. از نظر او محور استدلال مبتنی بر معقولیت تأکید بر عمل است، و پرسش از معقولیت عملی نیز وقتی مطرح می‌شود که سروکار ما با کاری است که انجام می‌دهیم (در اینجا: مشارکت در روالهای باورساز). اگر از صدق و اعتبار اصول توجیه یا کافی بودن مبانی باور سخن می‌گفتیم، پرسش از معقولیتِ کاری که می‌کنیم دیگر جایی نداشت (p. 174).[1] همچنین «عملی» نامیدن این نوع معقولیت برای متمایز کردن آن از معقولیت روال باورسازی است که دلایلی کافی و متقن برای قابل‌اعتماد دانستن آن داشته باشیم. آلستون با اشاره به اینکه از تلاش برای اقامهٔ چنان دلایل سخت و استواری دست کشیده، مدعای خود را صرفاً این می‌داند که در ایجاد و ارزیابی باورهایمان اگر به روالی که معمول و مقبول است عمل کنیم، در فقدان دلایل و قرائن منفی، نمی‌شود کار ما را نامعقول دانست، زیرا گزینه‌های بدیلی وجود ندارد که در قبال همین روال موجود از حیث معقولیت دست بالا را داشته باشد (p. 168). به عبارت دیگر، از آنجایی که روالهای باورساز عمیقاً در زندگی ما ریشه دوانده‌اند، امتناع از به کار بستن آنها بدون داشتن دلایلی کافی نامعقول است، و چنین دلایلی نیز

---

۱. از این جمله چنین برمی‌آید که آلستون، با پیش کشیدن معقولیت روالهای باورساز، صورتبندی مسئله براساس «مبنای کافی» (← اوایل بخش ۴ از فصل دوم کتاب حاضر) را کنار می‌گذارد. اما کمی جلوتر می‌گوید این دفاعِ مبتنی بر معقولیت عملیْ دفاع از معقولیت اصول و مبانی باور را نیز شامل می‌شود. مثلاً این اصل که نمایان شدن پدیداریِ خاصی مبنایی کافی و موجه برای باوری است که در اثر آن نمایان شدن ایجاد شده، بخشی از روال باورساز ادراکی است (← p. 178, f. 49). جمع این دو نظرِ به‌ظاهر ناسازگار احتمالاً این‌گونه میسر است که بگوییم از نظر او روال باورساز نیز نوعی مبنا (ground) به حساب می‌آید و معقولیت عملی ناظر به معقولیت عملِ مشارکت در چنین مبنایی است.

وجود ندارد (p. 178). وی با اذعان به اینکه ما همواره خود را عمیقاً درگیر همین روالهای باورساز می‌یابیم، و نیز با قبول فراگیر بودن و شمول آن دور معرفتی، نتیجه می‌گیرد که ما در موقعیتی نیستیم که آن‌سوتر یا فراتر از روالهای باورساز آشنای خودمان برویم و آنها را از موضعی عمیقتر و عینی‌تر نقد و ارزیابی کنیم و اساساً موقعیت شناختی بشری‌مان امکان چنین کاری را به ما نمی‌دهد، و حتی در کوششهای فکری بدون استفاده از این یا آن روال باورساز قدم از قدم نمی‌توان برداشت. وی نتیجه می‌گیرد که کاملاً معقول است باورهایمان را به همان شیوهٔ جاافتاده و مقبولی بسازیم که معمولاً می‌سازیم (p. 150)، و با استناد به آرای تامس رید همهٔ روالهای باورساز جاافتاده و تثبیت‌شده را که معمول و مقبول هستند مبرا (قابل‌اعتماد) می‌داند مگر اینکه مقصر (خطا) بودنشان اثبات شود (p. 153).

براساس ملاحظات فوق، به نظر آلستون در پیش گرفتن روال باورساز تثبیت‌شده واجد معقولیت در نظر اول است. این مقبولیت و معقولیتِ در نظر اول ممکن است به واسطهٔ ملاحظات ناظر به ناسازگاریهای درونی یا بیرونی مردود و ملغی، یا به سبب خودمؤیدی تقویت شود. ناسازگاری درونی به این معناست که دو باور حاصل از یک روال باورساز یکدیگر را نفی کنند، در این صورت دست‌کم یکی از آن دو نادرست است. اما پیدا شدن شمار زیادی (بسته به تعداد کل باورها) از چنین باورهایی نشان خواهد داد که آن روال باورساز به قدر کافی قابل‌اعتماد نیست (برای مثال افلاطون و دکارت ادراک حسی را درست به همین دلیل منبع خطاناپذیر معرفت نمی‌دانستند). ناسازگاری بیرونی نیز مربوط می‌شود به ناسازگاریهای عمده و مداوم میان خروجیهای دو روال باورساز که سبب می‌شود دست‌کم یکی از آنها را غیرقابل‌اعتماد بدانیم (و در چنین مواردی حق را به روال باورسازی می‌دهیم که متقن و استوارتر از دیگری باشد[1]) (pp. 171-172).

---

۱. از نظر آلستون آنچه به ما اجازهٔ چنین مقایسه‌ها و ترجیحاتی را می‌دهد این است که اعتمادپذیری، توجیه، اتقان و اوصافی از این قبیل (البته نه صدق) مقول به تشکیک‌اند.

اما خودمؤیدی چیست؟ در ادامهٔ استدلال مبتنی بر معقولیت عملی، آلستون برخی روالهای باورساز معمول ما را واجد مزیتی می‌داند که از آن تحت عنوان «خومؤیدی معنادار» (significant self-supporting) نام می‌برَد. اگرچه این استدلال نیز دوری است اما با دیگراستدلالهای دوری متفاوت است، زیرا برخلاف دیگراستدلالهای دوری برای همهٔ روالهای باورساز قابل استفاده نیست. مثلاً با مشارکت در روال ادراک حسی (و با کمک یادآوری و استنتاج) می‌توان پیشگوییهای درستی کرد. استدلال مشابهی را می‌توان برای یادآوری و درون‌نگری نیز مطرح کرد. به عبارت دیگر، نتایجی که از طریق مشارکت در این روالهای باورساز و فرآورده‌هایشان می‌توانیم به دست بیاوریم با قابل‌اعتماد دانستن آنها بهتر تبیین می‌شود (pp. 173-174).[۱]

به این ترتیب، به چنین قاعده و دستورالعملی می‌رسیم: مشارکت در یک روال باورساز کاملاً تثبیت‌شده معقول است مگر اینکه تمام خروجیهای تمام روالهای باورسازِ تثبیت‌شدهٔ ما به نحوی کافی اعتمادناپذیری آن را نشان دهد. یا به عبارت دیگر، مشارکت در یک روال باورسازِ کاملاً تثبیت‌شده معقول است به شرط آنکه آن روال باورساز و خروجیهایش به نحوی کافی با دیگر روالهای باورساز و خروجیهایشان سازگار باشند. ارزیابی خود آلستون این است که بیشتر روالهای باورساز معمول و بنیادین ما حائز شرایط فوق هستند (p. 175).

اکنون باید دید آیا خودِ این رویکردِ مبتنی بر معقولیت عملیِ روالهای باورساز می‌تواند از مشکل دور معرفتی بگریزد، و آیا معقولیت عملیِ مدنظر آلستون می‌تواند از مواجههٔ درونی فراتر رود. به عبارت دیگر، آیا آلستون به نقطهٔ عزیمت خود وفادار است؟ او در جواب چنین سؤالی توضیح می‌دهد که مهمترین نکتهٔ رویکرد مبتنی بر «روال باورساز» این

---

۱. خودمؤیدبودن روال ادراک عرفانی، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، از نوعی دیگر مانند رشد و شکفتگی روحی است (p. 174).

مدعاست که داور یا محکمه‌ای فراتر از روالهای باورسازی که خود را عمیقاً درگیر و ملتزم به آنها می‌یابیم وجود ندارد. این مدعا صرفاً مبتنی بر فراگیر بودن و حضور غالب دور معرفتی در کوششهایی است که می‌خواهد اعتمادپذیری آن روالهای باورساز را نشان دهد. تنها نقطهٔ اتکای این حکم استدلال و شهود عقلی است؛ چیزی که ما در هر فعالیت فکری قهراً و ناگزیر بدان تکیه می‌کنیم. این مدعا مبتنی بر تحقیقات جامعه‌شناسانه یا بررسیهای روان‌شناسانه دربارهٔ روال ادراک حسی و نظایر آن نیست، همچنین خودش مستلزم نظریهٔ «روال باورساز» نیست؛ بنابراین با این فرض که در اینجا استدلال یا شهود عقلی محل بحث نیست، در مدعای فوق دوری وجود ندارد (p. 177). آلستون در مورد مواجههٔ درونی نیز معتقد است از آنجایی که رویکرد وی متضمن تأملی کلی ناظر به روالهای باورساز و دشواریهای اثبات اعتمادپذیری آنهاست، با رویکرد کاملاً درونی تفاوت دارد. از نظر او این منظر بیرونی را می‌شود در همان بصیرت بنیادین دید که هیچ تکیه‌گاهی ورای روالهای باورسازی که خود را درون آنها می‌یابیم وجود ندارد (ibid).

## ۲ـ۶ـ۲ موجه بودن و اعتمادپذیری روالهای باورساز

اثبات معقولیت روال باورساز متضمن اعتمادپذیری آن نیست، و این بدان معناست که با نشان دادن معقولیت روال ادراک حسی[۱] اعتمادپذیری آن را اثبات نکرده‌ایم بلکه فقط نشان داده‌ایم که قابل‌اعتماد دانستن روال ادراک حسی معقول است. چگونه؟ استدلال آلستون این است: با حکم به معقولیت روال ادراک حسی من حکم نمی‌کنم که قابل‌اعتماد دانستن روال ادراک حسی معقول است (چه رسد به اینکه به قابل‌اعتماد بودن آن حکم کنم)

---

۱. منظور از معقولیت/اعتمادپذیری/موجه بودن روال ادراک حسی (یا هر روال باورساز دیگری) همان معقولیت/اعتمادپذیری/موجه بودن مشارکت در روال ادراک حسی (یا هر روال باورساز دیگری) است.

بلکه خود را به معقولیت حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم می‌دانم. به عبارت دیگر، وقتی می‌گویم با حکم به p خود را به q ملتزم می‌دانم، منظورم این است که کار نامعقولی خواهد بود اگر به p حکم کنم (تصدیق کنم، باور داشته باشم) و در عین حال q را منکر شوم، یا اگر سؤالی مطرح شود از حکم به q امتناع کنم. باز به بیانی دیگر، حکم به معقولیت روال ادراک حسی مرا به معقولیت حکم به قابل‌اعتماد دانستن آن ملتزم می‌کند. اما این التزام از کجا می‌آید؟ از اینجا که ما با روالهای باورساز سروکار داریم، حال آنکه روالهای زیادی هستند که چنین التزامی را با خود ندارند. مثلاً ممکن است من برای سلامتی و تجدید قوا «اسکواش» بازی کنم بی‌آنکه خود را به این گزاره ملتزم بدانم که در بیشتر مسابقات خواهم بُرد. اما مشارکت در روال باورساز به معنای ایجاد باورهای خاص و پذیرفتن آن باورها و ــ دست‌کم در اغلب موارد ــ به معنای التزام به صدق آن باورها نیز هست؛ و این یعنی ملتزم دانستن خویش به اعتمادپذیری آن روال باورساز.

حاصل آنکه نامعقول است که در روال ادراک حسی مشارکت کنیم و باورهایی بیابیم اما این باورها را صادق یا آن روال باورساز را قابل‌اعتماد ندانیم.[1] به این ترتیب، با حکم به معقولیت روال ادراک حسی، خود را به این حکم که قابل اعتماد دانستن روال ادراک حسی معقول است ملتزم می‌کنیم. بر این اساس، آلستون معتقد است اگر توانسته باشد با استدلال مبتنی بر معقولیت عملی نشان دهد که مشارکت در روال ادراک حسی معقول است، نشان داده که قابل‌اعتماد دانستن آن نیز معقول است (pp. 178-180). وی با مسئلهٔ توجیه

---

۱. آلستون این استدلال را به استلزام عملی (pragmatic implication) ربط می‌دهد که براساس آن تصدیق p شخص را به تصدیق q ملتزم می‌کند ولو اینکه گزارهٔ p مستلزم یا متضمن q نباشد. با گفتن اینکه اتومبیل من در پارکینگ است، تلویحاً گفته‌ام که باور دارم اتومبیلم در پارکینگ است، اگرچه «اتومبیل من در پارکینگ است» و «باور دارم که اتومبیلم در پارکینگ است» منطقاً دو گزاره هستند. در مورد دو گزارهٔ «روال ادراک حسی معقول است» و «قابل‌اعتماد دانستن روال ادراک حسی معقول است» با همین وضع مواجه هستیم (p. 180, f. 52).

نیز به همین شیوه روبه‌رو می‌شود و می‌گوید معقول است که باورهای حاصل از روال ادراک حسی را «در نظر اول موجه» بدانیم (p. 182).

از نظر آلستون، استدلال مبتنی بر معقولیت عملی قابل اعتماد بودن روال ادرک حسی را نشان نمی‌دهد، اما نشان می‌دهد که قابل اعتماد / موجه دانستن آن معقول است. البته اقامهٔ دلیلی مستقیم بر درستی این گزاره که روال ادراک حسی قابل اعتماد / موجه است بسیار مطلوبتر است. اما از آنجایی که چنان کاری ممکن نیست، نباید استدلال موفقی را که معقولیتِ قابل اعتماد / موجه دانستن آن را نشان می‌دهد کم‌ارزش جلوه دهیم (p. 180).

اما ممکن است به آلستون اعتراض شود که او نشان نداده که حتی همین قابل اعتماد / موجه دانستن روال ادراک حسی به لحاظ معرفتی (ناظر به صدق باورها) معقول است. وی این اعتراض را وارد می‌داند اما معتقد است این امر بدان معنا نیست که استدلال او اهمیت معرفتی ندارد. اگر نمی‌توانیم دلایلی غیردوری بر اعتمادپذیری / توجیه روالهای باورساز بیابیم، اثبات اینکه این روالها واجد نوع دیگری از معقولیت هستند از حیث معرفتی بی‌اهمیت نیست (ibid). به این ترتیب، آلستون برای نجات کشتی «روالهای باورساز» از طوفان بی‌اعتمادی، در ساحل معقولیت عملی پهلو می‌گیرد و همچنان اصرار دارد که با این کار هم از نظریه‌های درون‌گرایانه (مانند انسجام‌گرایی) فراتر رفته و هم خدمتی به صدق کرده است. وی خود اذعان دارد که اگرچه تأملاتش را با مفهومی غلیظ (مؤدی به صدق) از توجیه آغاز کرده، اما آنچه به دست آورده بیشتر مفهومی رقیق از توجیه است که قید «مؤدّی به صدق» را با خود ندارد. اما معتقد است نقطهٔ قوّت کار او اثبات این است که، با همان تلقی غلیظ، موجه و قابل اعتماد دانستن روال ادراک حسی و دیگر روالهای باورساز معقول است (p. 182).

نتیجهٔ تحلیل معرفت ذیل «روالهای باورساز» این است: معقول است که هر روال باورساز تثبیت‌شده‌ای را قابل اعتماد، و خروجیهای آن را در نظر اول موجه بدانیم (pp. 182-183).

## ۲ـ۷ دفاع از اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی

با درنظر گرفتن رویکرد جدید آلستون به موقعیت معرفتی ما و، به عبارت دیگر، در پرتو «نظریهٔ معرفت» آلستون (رویکرد مبتنی بر روال باورساز)، می‌توانیم بحث دربارهٔ توجیه باورهای جلوه‌بنیاد را که در پایان بخش ۴ متوقف ماند ادامه دهیم. برای این کار باید نتایج بخش قبل (۶) را به روال ایجاد باورهای جلوه‌بنیاد (باورهای مبتنی بر تجربهٔ عرفانی) سرایت دهیم، و این به معنای آن است که نشان داده شود روال ادراک عرفانی شروط مقبولیت و معقولیت روالهای باورساز را برآورده می‌کند (← pp. 184-185). آلستون روال ادراک عرفانی (MP) را به جهت تفاوت ورودی ـ خروجیها (ورودی: تجربهٔ عرفانی؛ خروجی: باور جلوه‌بنیاد)، تفاوت موضوع، تفاوت طرحوارهٔ مفهومی و ... به منزلهٔ یک روال باورسازِ متمایز از دیگر روالهای باورساز در نظر می‌گیرد و ویژگیهایی را که پیشتر برای روالهای باورساز شمرده بود بر روال ادراک عرفانی منطبق می‌کند (← pp. 187-191). اما از آنجایی که درونِ خود روال ادراک عرفانی نیز بنا به تفاوت نظام اعتقادی هر یک از سنتهای دینی تفاوتهای مهمی (ناظر به مفاهیم و باورهای بنیادین و نیز نظام نفی‌کننده‌های مختص هر دین) وجود دارد، بهتر است برای هریک از سنتهای دینی یک روال ادراک عرفانی متمایز در نظر گرفته شود.[1] حاصل آنکه آلستون پرسش از معقولیت روال ادراک عرفانی را متوجه یکی از مصادیق آن یعنی روال ادراک عرفانی مسیحی

---

۱. در برابر این سؤال مقدر که حدّ یقف این به رسمیت شناختن روالهای ادراک عرفانی مختلف تا کجاست (آیا درون مسیحیت یا اسلام هم با روالهای ادراک عرفانی متفاوت «کاتولیک، پروتستان، شیعه، سنّی و ...» مواجه خواهیم بود؟)، جواب عجالی آلستون این است که سرنوشت این بحث تفاوت چندانی با این موضوع ندارد که در کجا با یک دین جدید مواجه هستیم (برای مثال مذاهب هینایانا و ماهایانا را اَشکالی از آیین بودایی می‌دانیم اما مسیحیت را صورتی از یهودیت نمی‌دانیم). تا جایی که یک فرقه / مذهب صورتی از یک دین باشد، روال باورساز و نظام نفی‌کننده‌هایش ذیل همان دین خواهد بود. اما اینکه چه تعداد (و کدام) روال ادراک عرفانی وجود دارد، موضوع دین‌شناسی مقایسه‌ای است نه معرفت‌شناسی دین (← p. 192).

(christian mystical perceptual practice: CMP) (از ایـن پس: روال ادراک مسیحی) می‌کند. منابع هـنجارساز بـرای نـظام نـفی‌کننده‌های ایـن روال باورساز نیز عبارت‌اند از کتاب مقدس و سنت مسیحی (← pp. 193).

حال، براساس نتایج بخش ۶، مدعای آلستون این است که از آنجایی کـه روال ادراک مسـیحی روال بـاورساز تـثبیت‌شده‌ای است کـه عـدم اعتمادپذیری‌اش محرز نشده یا به انحای دیگری از آن سـلب صـلاحیت نشده، مشارکت در آن معقول است. به بـیانی فـنی‌تر، مشـارکت در روال ادراک مسیحی به‌عنوان روال باورسازی که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است در نظر اول موجه و معقول است و نیز در نظر اول معقول است که آن را قابل‌اعتماد بدانیم؛ به گونه‌ایْ که می‌شود آن را منبع توجیهِ در نظر اولِ باورهایی دانست که پدید می‌آورَد (p. 194). حال بـاید دیـد چـه دلایـل محتملی علیه روال ادراک مسیحی وجود دارد. آلستون ابتدا دلایل انکار این را که اساساً روال ادراک مسیحی روال باورساز تجربی اصیل و تمام‌عیاری باشد بررسی می‌کند و سپس دلایل علیه اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی را. مهمترین این دلایل و پاسخهای آلستون در زیر می‌آید.

## ۲ـ۷ـ۱ ارزیابی دلایل علیه هویت روال ادراک مسیحی

۱. همگانی نبودن روال ادراک مسیحی. واقعیت آن است که مشـارکت در روال ادراک مسیحی ــ و به‌طورکلی روال ادراک عرفانی ــ برخلاف روال ادراک حسی یا یادآوری یا درون‌نگری یا ... همگانی و فـراگـیر نـیست. آلستون در بررسی این دلیل می‌گوید در دسترس همگان نبودن به‌طورکلی مبنایی برای تشکیک در هویت هیچ روال باورسازی، و به طور خاص مبنایی برای تشکیک در هویت روال ادراک مسیحی، نیست. از تجربه باید آموخت که کدام‌یک از اوصاف عالَم پیش روی همگان و کدام اوصـاف بـه روی افرادی خاص گشوده است. جنبه‌هایی از واقعیت هست که فقط برای کسانی دست‌یافتنی است که آمادگیهای لازم را کسب کرده بـاشند و حـقیقت آن

است که همهٔ انسانها آمادگی مشارکت در روال ادراک مسیحی را ندارند. حتی خارج از سیاق دین، روالهای باورساز زیادی سراغ داریم که همگان آنها را معقول می دانند و به رسمیت می‌شناسند اما تنها اقلیتی خاص در آنها مشارکت دارند، مانند ریاضیات عالی یا فیزیک نظری. از روالهای باورساز تجربی نیز آلستون کسانی را مثال می‌زند که در چشیدن و تشخیص کیفیت انواع شرابها یا در شنیدن صداهای درونی اجرای یک ارکستر بزرگ مهارت دارند. به نظر آلستون الزام به همگانی بودن دچار «سلطه‌جویی معرفتی» (epistemic imperialism) است زیرا به نحوی غیرمُجاز معیاری را که خاص یک روال باورساز است به بقیه تحمیل می‌کند. از سوی دیگر، استدلال براساس همگانی بودن دچار مغالطهٔ معیار دوگانه (یک بام و دو هوا، double standard) است. زیرا براساس آن روالهای باورسازی مانند فیزیک نظری یا چشیدن شراب را که همگانی نیستند معقول می‌دانند اما روال ادراک عرفانی را به دلیل همگانی نبودن رد می‌کنند. این کار شبیه آن است که سفیدپوست‌ها را بی‌گناه بدانیم مگر اینکه گناهکاری‌شان اثبات شود و سیاهپوست‌ها را گناهکار مگر اینکه بی‌گناهی‌شان معلوم شود (pp. 198-199).

۲. نهادینه نبودن چیزی تحت عنوان روال ادراک مسیحی. مضمون این دلیل آن است که ممکن است موارد زیادی باشد که مسیحیان خدا را تجربه می‌کنند و به فرض که در میان حلقه‌های عرفانی روال ادراک مسیحی جاافتاده باشد، اما آیا واقعاً روال ادراک مسیحی‌ای هست که مسیحیان در آن مشارکت دارند؟ پاسخ آلستون این است که در اینجا لازم نیست که افراد خودشان به روال باورسازشان واقف باشند؛ همان‌طور که انسانها همواره به ساختارهای نحوی و زبانی که به کار می‌برند آگاهی ندارند. او همچنین به نتایج پژوهشی اشاره می‌کند که براساس آن ۷۵٪ از مسیحیان معتقد بوده‌اند که در پاره‌ای مواقع به حضور خدا آگاه بوده‌اند (pp. 36). وی معتقد است اعضای جامعهٔ مسیحی بر مبنای تجاربی مشابهٔ اوصاف مشابهی به خدا

نسبت می‌دهند. از این گذشته، حتی اگر روال ادراک مسیحی محدود به حلقه‌های عرفانی هم می‌بود باز جای آن داشت که آن را منبع ممکنی برای توجیه معرفتی تلقی کنیم (pp. 199-201).

۳. منبع نبودن برای اطلاعات و معلومات جدید. یکی از شبهات مهم این است که روال ادراک عرفانی بیش از آنکه موجد باورهایی جدید بر مبنای تجربه باشد، تعبیری تجربی از باورهای دینی کنونی شخص است؛ بی‌آنکه این تعبیر تجربی به لحاظ معرفتی متفاوت با باورهای دینی شخص و مستقل از آنها باشد. از نظر آلستون این شبهه همانند شبههٔ دیگری است که می‌گوید تجربه‌های عرفانی حتی اگر به لحاظ پدیدارشناسانه ادراکی باشند، واقعاً و حقیقتاً ادراکی نیستند. زیرا در این موارد شخص تجربه‌هایی را که ذاتاً انفسی (و نه عینی) هستند به صورت باورهای از پیش داشتهٔ خود درمی‌آورَد. این مسئله را می‌توان به این نحو صورتبندی کرد که تجربهٔ عرفانی تا چه حد منبع اطلاعات جدید و تا چه حد بازخوانی باورهایی است که شخص با خود به مقام تجربه می‌آورَد؟ آلستون در این شبهه دو اتهام را از هم متمایز می‌کند: اینکه شخص طرحوارهٔ مفهومی کنونی خود را به تجربه الصاق می‌کند و اینکه شخص در تجربهٔ عرفانی هیچ باور جدیدی به دست نمی‌آورَد (pp. 205-206).

اتهام اول همان‌قدر دربارهٔ روال ادراک عرفانی صادق است که دربارهٔ روال ادراک حسی. وقتی به پیرامون خویش نگاه می‌کنیم برای تشخیص آنچه می‌بینیم و ایجاد باورهایی دربارهٔ آنها طبیعتاً از مفاهیم معمول و آشنایی چون خانه، درخت، میز، علف استفاده می‌کنیم. همین مطلب دربارهٔ روال ادراک مسیحی نیز صدق می‌کند. یک مسیحی در مقام تجربهٔ مفروض خدا چارچوب مفهومیِ الهیات مسیحی را با خود دارد و از آن برای شرح و وصف متعلّق تجربهٔ خویش و چگونگی نمایان شدنش استفاده می‌کند. با این حال، ادراک (چه در روال ادراک حسی چه در روال ادراک عرفانی) در همین طرح و چارچوب مفهومی هم تحول و تکامل ایجاد می‌کند. انسانها و

جوامع در طول زمان مفاهیم تازه‌ای پدید می‌آورند و مفاهیم قدیمی را بازنگری و اصلاح می‌کنند، و قاعدتاً تجربه‌هایشان نیز در این امر سهم دارد. حتی می‌شود پرسید شخص مفاهیمی را که قبل از یک تجربهٔ خاص داشته از کجا به دست آورده است. مسلماً تجربه‌های گذشته در این امر سهم داشته‌اند مگر آنکه مفاهیم را کاملاً فطری بدانیم. آلستون منکر آن نیست که اکثریت قاطع موقعیتهای ادراکی (چه در روال ادراک حسی چه در روال ادراک مسیحی) متضمن اِعمال مفاهیم است، اما نمی‌پذیرد که این موضوع بتواند مانع ادراک واقعی و کسب معلوماتی جدید باشد(اگر چنین بود تجربهٔ حسی هم معرفت‌بخش نبود). اینکه ما مفاهیمی داریم که برای صورتبندی ادراکمان به کار می‌بریم نشان نمی‌دهد که اطلاعات و معلوماتی را که گمان می‌کنیم از طریق ادراکمان به دست آورده‌ایم از قبل داشته‌ایم.

دربارهٔ اتهام دوم چه می‌توان گفت؟ آیا یک عارفِ صاحب تجربه هیچ چیز تازه‌ای از تجربه‌اش نمی‌آموزد و در آیینهٔ ادراکش صرفاً نقش باورهای سابقش را می‌بیند؟ در جواب این سؤال، آلستون معتقد است چه در ادراک حسی چه در ادراک عرفانی دو حالت قابل تصور است (که هر دو متضمن اطلاعات و معلومات جدیدی است): اولاً، ممکن است باوری که حاصل ادراک است از رابطهٔ مدرِک و مدرَک در همان لحظهٔ ادراک خبر دهد و این باوری نیست که شخص از قبل داشته باشد. مثلاً در یک باور جلوه‌بنیاد من از قبل نمی‌دانم که خدا در این لحظه مرا مورد آزمایش یا آمرزش قرار می‌دهد یا از قبل نمی‌دانم که خدا بناست چه چیزی را به یاد من بیاورد. ثانیاً، ممکن است باور ادراکی رابطه‌ای تأییدی (نه تولیدی) با باورهای کنونی شخص داشته باشد. وقتی به خانه‌ام نگاه می‌کنم آن را به فلان شکل می‌بینم اگرچه از قبل می‌دانم که خانه‌ام فلان شکل است. در اینجا اینکه خانه‌ام هنوز هم به فلان شکل است باور جدیدی است. در روال ادراک عرفانی نیز ممکن است مهربانی خدا در تجربه‌ام بر من نمایان شود اگرچه از قبل باور داشته باشم که خدا مهربان است، و اگر فرض بر این باشد

که تحول در ذات خدا راه ندارد آن‌گاه دیگر هیچ باور جلوه‌بنیاد مهمی نخواهیم داشت که امروزی باشد ــ البته تجربهٔ مهربانی خدا مزایایی غیرمعرفتی افزون بر باور «از راه دور» دارد (pp. 206-207).

اگرچه ملاحظات فوق این شبهه را که روال ادراک مسیحی منبعی برای اطلاعات جدید نیست دفع می‌کند، آلستون اذعان می‌کند که روال ادراک مسیحی جنبه‌های اصلی و اصول ایمانی شخص را تغییر نمی‌دهد. آنچه تجربهٔ عرفانی به لحاظ معرفتی عاید فرد می‌کند عبارت است از اطلاعاتی دربارهٔ رابطهٔ جزئی و خاص خدا با شخص؛ مبنا یا توجیه تازه‌ای برای باورهای از پیش موجود ــ خصوصاً باور به وجود خدا؛ و بصیرتهایی تازه راجع به ابعاد و جوانب آن طرحوارهٔ مفهومی (p. 207).

۴. فقدان شیوه‌های وارسی و آزمون. در اواخر فصل قبل به اصل آسان‌باوری سوئینبرن و خویشاوندی رویکرد مبتنی بر روال باورساز آلستون با آن اشاره شد. یکی از نقدهای جدی بر تلقی معرفتی از تجربهٔ دینی / عرفانی این مدعاست که به دلیل فقدان شیوه‌های وارسی و سنجش عینی این تجربه‌ها، اِعمال اصل آسان‌باوَری سوئینبرن یا اصل تثبیت‌شدگی اجتماعی آلستون بر تجربه‌های دینی / عرفانی مُجاز نیست. همچنین برخی معتقدند مدعای معرفت عینی مستلزم تأیید و تصدیق بین‌الاذهانی است حال آنکه روال ادراک مسیحی فاقد این ویژگی است.

در پاسخ به این نقدها آلستون منتقدان را از یک سو به «سلطه‌جویی معرفتی» و از سوی دیگر به مغالطهٔ «معیار دوگانه» متهم می‌کند. وی معتقد است در روال ادراک مسیحی نیز شیوه‌های وارسی و آزمون وجود دارد اما این شیوه‌ها متخذ از خود روال ادراک مسیحی و مناسب و مقتضی این روال ادراکی است نه روال ادراک حسی، و اگر کسی استفاده از شیوهٔ وارسی دوری را برای روال ادراک حسی مُجاز بداند اما روال ادراک مسیحی را از این شیوه منع کند، دچار مغالطهٔ یک بام و دو هوا شده است (pp. 209-211). کسانی نیز که معتقدند ملاک معرفتْ تصدیق بین‌الاذهانی است مدعایشان

مبتنی بر فرضی ناموجه و توجیه‌نشدنی است، یعنی این فرض که باید با گزارشهای ادراک خدا همان برخوردی را کرد که با گزارشهای ادراک دنیای مادی می‌کنیم. به نظر آلستون دلیلی وجود ندارد که بپنداریم وارسیهای ناظر به مدعیات حسی مناسب مدعیات مربوط به ادراک خداست. این همان سلطه‌جویی معرفتی است که خروجیهای یک روال باورساز را در معرض مقتضیات و الزامات روال باورساز دیگر قرار می‌دهد. وی روال باورساز درون‌نگری را مثال می‌آورد که آن هم تن به آزمونهای بین‌الاذهانی نمی‌دهد. همان‌طور که پیشتر هم گفته شد آلستون معیار توجیه هر روال باورساز را درونی و ــ همانند ورودی ـ خروجیها، طرحوارهٔ مفهومی، و موضوع ــ مختص همان روال باورساز می‌داند (p. 216).[1] وی برای اینکه صرفاً مثالی از یک روال باورساز دیگر نزده باشد، به خود روال ادراک مسیحی رجوع می‌کند تا با دلایلی درونی نشان دهد که در اینجا نیازی به تأیید دیگران نیست. به اعتقاد او شیوه‌های آزمون و وارسی هر روال باورسازی را از مشارکت در خود آن روال یاد می‌گیریم و لذا در مورد روال ادراک مسیحی نیز باید از خود آن یاد بگیریم که کدام ادراک معتبر و کدام نامعتبر است (p. 217). آنچه از روال ادراک حسی دربارهٔ موضوع آن و نظم و قواعد حاکم بر آن آموخته‌ایم به گونه‌ای است که در ارزیابی مدعای ادراکی به تأیید و تصدیق دیگران راه می‌دهد. اما بنا به آنچه از خود روال ادراک مسیحی و منابع آن (از جمله وحی و الهیات طبیعی) آموخته‌ایم، تصویر کاملاً متفاوتی از موضوع و متعلَّق روال ادراک مسیحی (یعنی خدا و نسبتش با مخلوقات) داریم. طبق تعالیم مسیحی، اوصاف و مقاصد خدا و قانونمندیهای افعال او متفاوت با قانونمندی‌های طبیعتی است که مخلوق اوست. حاصل آنکه آنچه از خود روال ادراک مسیحی یاد گرفته‌ایم دلایلی

---

۱. آلستون براساس سنتی که به تامس رید و ویتگنشتاین نسبت می‌دهد، ضمن قول به کثرت تحویل‌ناپذیرِ روالهای باورساز، معتقد است معیارهای توجیه هر روال باورسازی متفاوت است و تلاش برای آنکه خروجیهای یک روال باورساز را تابع معیارهای روال دیگر قرار دهیم حاصلی جز آشفتگی و سردرگمی نخواهد داشت (p. 220).

در اختیارمان می‌گذارد که فرض کنیم در اینجا چنان شیوه‌های وارسی و آزمون بین‌الاذهانی وجود ندارد و نمی‌شود هم وجود داشته باشد (pp. 218-219). آلستون اذغان می‌کند که این امر نشان می‌دهد روال ادراک مسیحی به لحاظ معرفتی در مقایسه با روال ادراک حسی از این حیث در مرتبهٔ پایینتری قرار دارد، اما نشان نمی‌دهد که روال ادراک مسیحی غیرقابل‌اعتماد یا مشارکت در آن نامعقول است (p. 220).

آلستون نقد دیگری را نیز متوجه رأیی می‌کند که بین‌الاذهانی بودن را شرط لازم برای منبع توجیه بودن یا اعتمادپذیری هر روال باورساز تجربی می‌داند. وی ضمن بی‌دلیل دانستن این رأی، آن را به معیار اثبات‌پذیری تجربیِ معنا ربط می‌دهد که به غلط رأیی رایج و پذیرفته‌شده است. به نظر او این معیارْ مناسب روال ادراک حسی است نه روال ادراک عرفانی (p.224).

آلستون با رد دلایل فوق نتیجه می‌گیرد که روال ادراک مسیحی یک روال باورساز ادراکیِ کارآمد و به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است که کارکرد ورودی ـ خروجی متمایز، طرحوارهٔ مفهومی متمایز و نظام نفی‌کننده‌های درونی متمایز و کافی‌ای دارد. بر این اساس روال ادراک مسیحی معقول است و خروجیهایش نیز در نظر اول موجه‌اند؛ مشروط بر آنکه دلیلی کافی برای غیرقابل‌اعتماد یا نامقبول دانستن آن نداشته باشیم (p. 225). بخش بعدی به بررسی این دلایل اختصاص دارد.

## ۲ـ۷ـ۲ ارزیابی دلایل علیه اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی

اگر معلوم شود که روال ادراک مسیحی من حیث المجموع غیرقابل‌اعتماد است، آن‌گاه مشارکت در آن نامعقول خواهد بود. از نظر آلستون مهمترین دلایلی که معمولاً در این باب مطرح می‌شود اینهاست:

۱. تبیین‌های طبیعت‌باورانه (غیردینی) از تجربهٔ عرفانی. افراد بسیاری معتقدند که می‌شود تبیین‌های غیردینی (بدون ارجاع به خدا) از تجربهٔ عرفانی عرضه کرد، خواه تبیین‌های روان‌شناسانه (فرویدی) خواه

جامعه‌شناسانه (مارکسی یا دورکمی)، و می‌شود این تبیین‌های غیردینی را معقولتر از تبیین دینی دانست. در پاسخ به این نقد، آلستون از یک سو خودِ تبیین‌های روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه را محل مناقشه و دچار مسائل لاینحل می‌داند و معتقد است نظریات کسانی چون فروید و مارکس و دورکم، در نظر دقیق و سختگیرانه، مبتنی بر شواهدی بسیار اندک و تعمیم نابجای آن شواهدند (← p. 230). از سوی دیگر معتقد است که حتی اگر بشود از تجربه‌های عرفانی تبیین‌هایی از این قِسم عرضه کرد، نمی‌توان از این امر نتیجه گرفت که تمام تجربه‌های عرفانی حاصل علل طبیعی یا حاصل عللی هستند که آن نظریات می‌گویند[1] (pp. 228-231)، یا مثلاً از اینکه مصرف داروهای روانگردان تجربه‌ای دقیقاً شبیه تجربه‌های عرفانی ایجاد می‌کند نمی‌شود نتیجه گرفت که تجربهٔ عرفانی واقعی نداریم. این استنتاج همان‌قدر خطاست که این استنتاج که از شباهت پدیدارشناسانهٔ تجربه‌های حسیِ توهمی به تجربه‌های حسیِ واقعی نتیجه بگیریم که تجربهٔ حسی واقعی نداریم. البته این واقعیت که تجربهٔ حسی توهمی دقیقاً شبیه تجربهٔ حسی واقعی است روان‌شناسی و فلسفهٔ ادراک ما را پیچیده‌تر خواهد کرد اما متضمن شکاکیت عام راجع به ادراک نیست (p. 231).

اما برخلاف مدعیات مشکوک مبتنی بر روانکاوی یا مارکسیسم، شواهد قاطعی به نفع تبیین نوروفیزیولوژیک هست که نشان می‌دهد تمام حالات آگاهی حاصل رویدادهای نوروفیزیولوژیک درون مغز است و این موضوع دربارهٔ همهٔ تجربه‌ها، از جمله تجربه‌های دینی / عرفانی، صادق است. به نظر آلستون به دلیل همین شمول و عمومیت، این قسم تبیین نوروفیزیولوژیک منافاتی با تبیین دینی ندارد زیرا تبیین نوروفیزیولوژیک علل قریب ادراک را اثبات می‌کند و دربارهٔ علل بعید آن ساکت است. از

---

۱. آلستون برای آنکه ناکافی بودن استدلالهایی از این دست را نشان دهد می‌گوید به فرض هم که حق با فروید باشد، هیچ منع عقلی ندارد که گمان کنیم خدا برای آشکار کردن خویش از همان سازوکاری استفاده می‌کند که فروید شرح داده است (p. 233).

اینکه خودِ کتاب علت قریب تجربهٔ دیدن کتاب نیست نمی‌توان نتیجه گرفت که کتاب را ادراک نمی‌کنیم. به همین سان، از اینکه خدا علت قریب تجربه‌های عرفانی نیست نمی‌توان عدم ادراک خدا را نتیجه گرفت، زیرا برای ادراک یک شیء کافی است که آن شیء در زنجیرهٔ علل پدیدآورندهٔ ادراک جایی داشته باشد. لذا حتی اگی شروط علّی تبیین طبیعت‌باورانه و این‌جهانی کافی باشد، این امر نشان نمی‌دهد که آن سرِ زنجیرهٔ علّیِ مؤدی به تجربهٔ عرفانیْ خدا نیست. نتیجه آنکه امکان تبیین نوروفیزیولوژیک نمی‌تواند حاکی از اعتمادناپذیری روال ادراک مسیحی باشد (pp. 231-233).

۲. عدم انسجام درونی خروجیهای روال ادراک مسیحی. اگر عدم انسجام درونی میان خروجیهای یک روال باورساز بیش از حدِّ مجاز باشد، دلیل و شاهدی برای عدم اعتمادپذیری آن روال باورساز خواهد بود.[1] در روال ادراک مسیحی، همچون هر روال باورساز دیگری، نظام نفی‌کننده‌هاست که عدم انسجامهای پیش‌آمده را بررسی و دربارهٔ آنها داوری می‌کند و اگر عدم انسجام آن‌قدر زیاد شود که حتی نظام نفی‌کننده‌ها نیز از کار بیفتد، آن‌گاه صلاحیت روال باورساز سلب خواهد شد (pp. 235-236). آلستون خود به موارد مهمی از عدم انسجام در گزارشهای تجربه‌های عرفانی اشاره می‌کند و اذعان دارد که عدم انسجام درونی در روال ادراک مسیحی بیش از عدم انسجام ادراک حسی و شهود عقلی و یادآوری یا هر روال باورساز بنیادین دیگر است، اما معتقد است این موارد آن‌قدر نیست که نشود به کمک نظام نفی‌کننده‌ها رفع و رجوعش کرد. البته می‌پذیرد آن میزان از اعتمادپذیری

---

۱. اگرچه عدم انسجام درونی نشانهٔ خطاست، آلستون به گفتهٔ خودش با پرهیز از کمال‌گرایی افلاطونی ـ دکارتی در ردّ منابع باورهای خطاپذیر، خود را پیرو تامس رید و دیگر قائلان به خطاپذیری می‌داند و بر این اساس معتقد است که درخصوص منابع باور (روالهای باورساز) نه هر عدم انسجامی بلکه فقط عدم انسجام‌های معتنابه و مزمن است که موجب سلب صلاحیت می‌گردد ــ والّا نه‌فقط در ادراک حسی بلکه حتی در شهودهای عقلی و بدیهیات نیز می‌توان عدم انسجام‌هایی یافت و اگر این موارد حاکی از عدم اعتمادپذیری می‌بود دیگر هیچ منبع باوری برای ما باقی نمی‌ماند (pp. 235-236).

که می‌شود به نحوی معقول به روال ادراک مسیحی نسبت داد کمتر از میزان اعتمادپذیری روال ادراک حسی و دیگر روالهای باورساز غیردینی است،[۱] اما معتقد است به این سؤال که آیا این حد از اعتمادپذیری کمتر از میزانی است که مشارکت در روال ادراک مسیحی را معقول کند نمی‌توان پاسخی قطعی داد. زیرا از یک سو ابزاری برای سنجش درجات اعتمادپذیری نداریم، و از سوی دیگر معلوم نیست برای معقولیت مشارکت در یک روال باورساز چه میزان از اعتمادپذیری مورد نیاز است. اگر دلایلی کافی برای این حکم می‌داشتیم که میزان اعتمادپذیری در اینجا کم است (مثلاً ۵۰ـ۵۰ یا کمتر) می‌شد نتیجه گرفت که مشارکت در این روال باورساز معقول نیست اما از آنجایی که آلستون دلیلی برای این حکم سراغ ندارد، معتقد است عدم انسجام درونی آن قدر عمده نیست که بتواند معقولیت در نظر اول روال ادراک مسیحی را از حیّز اعتبار ساقط کند (p. 238).

۳. تعارضات روال ادراک مسیحی با دیگر روالهای باورساز. تعارضات میان روال ادراک مسیحی و دیگر روالهای باورسازِ تثبیت‌شده‌تر از آن، مانند روال ادراک حسی یا علوم تجربی و تحقیقات تاریخی، یا به عبارت دیگر عدم انسجام میان خروجیهای یک روال باورساز با خروجیهای دیگر روالهای باورسازِ تثبیت‌شده‌تر ممکن است موجب سلب صلاحیت از آن شود. شاید مهمترین تعارض به خروجیهای روال ادراک مسیحی و یافته‌های علوم تجربی مربوط باشد. آلستون این موضوع را ذیل تعارض علم و دین بررسی می‌کند و از راهبردهای رایج در این مبحث مانند تفکیک ذاتیات دین از عرضیات آن (p. 241) یا لااقتضا دانستن پیام مسیحی نسبت به علومی چون فیزیک و نجوم و زیست‌شناسی و تفکیک موضوعات و مسائل علم و دین (pp. 241-242) برای حل تعارضات ادعایی استفاده

---

۱. آلستون این گفته را در حکم تصحیح مدعای مبالغه‌آمیز قبلی‌اش در مقالهٔ *Religious Experience and Religious Belief* (1982) می‌داند که ادعا کرده بود ادراک عرفانی همان منزلت معرفتی را دارد که ادراک حسی دارد (p. 238, f. 17).

می‌کند، و نهایتاً نتیجه می‌گیرد که تعارض مهم و بنیادینی میان علوم تجربی و روال ادراک مسیحی وجود ندارد.

در مجموع، از نظر آلستون تمام کوششهای معطوف به بی‌اعتبار ساختن روال ادراک مسیحی که در دو بخش اخیر (۲ـ۷ـ۱ و ۲ـ۷ـ۲) مطرح شد یا دچار سلطه‌جویی معرفتی‌اند یا به دام مغالطهٔ معیار دوگانه افتاده‌اند. مثلاً این انتقاد که شیوه‌های وارسی و آزمون مربوط به روال ادراک مسیحی (به زبان آلستون: نظام نفی‌کننده‌ها) به سبب بین‌الاذهانی نبودنشان معتبر و اصیل نیستند دچار سلطه‌جویی معرفتی است زیرا ویژگی شیوه‌های آزمون مربوط به روال ادراک حسی را به ناحق به روال ادراک مسیحی تحمیل می‌کند، یا اگر گفته شود دلیلی غیردوری برای اثبات اعتمادپذیری روال ادراک مسیحی نداریم، از آنجا که روال ادراک حسی نیز چنین وضعی دارد، این همان مغالطهٔ «یک بام و دو هوا» (یا معیار دوگانه) است.

پس از رد این دلایل، نوبت به نشان دادن «خودمؤیدی معنادار» (۲ـ۶ـ۱) روال ادراک مسیحی می‌رسد. این روال نیز مانند ادراک حسی در ایفای کارکرد اصلی خود موفق است؛ کارکردی که، همانند روال ادراک حسی، بیش از آنکه نظری باشد عملی است. کارکرد این دو روال باورساز عرضهٔ نقشه‌ای برای راهیابی در محیطی (مادی یا الهی) که در آن هستیم و راهنمایی ما در تعاملمان با قلمروی از واقعیت (دنیا/خدا) است. موفقیت روال ادراک مسیحی در تحول و تبدّل و ارتقای روحی شخص و دیگر ثمرات روحانی است و، از همه مهمتر، بخشیدنِ بصیرت راجع به ذات و صفات و افعال خدا، بصیرتی که برای جهت‌یابی‌مان به سوی رستگاری بدان نیازمندیم (p. 250).

## ۲ـ۷ـ۳ مسئلهٔ تکثر و تنوع ادیان

آلستون معتقد است اغلب انتقادات به ادراک عرفانی یا حاصل مقایسه‌های معرفتی تبعیض‌آمیز میان ادراک عرفانی و ادراک حسی‌اند؛ به این معنا که

ادراک عرفانی را به دلیل داشتن ویژگیهایی نامعتبر می‌دانند که ادراک حسی نیز همان ویژگیها را دارد (معیار دوگانه)، یا به دلیل نداشتن ویژگیهایی که فقط مختص ادراک حسی است (سلطه‌جویی معرفتی) (p. 255). اما انتقادی هست که دچار هیچ‌یک از این مشکلات نیست و آن نقد مبتنی بر تکثر روالهای ادراک عرفانیِ مغایر و متضاد (مانعةالجمع) است. آلستون دشوارترین مسئلهٔ پیش روی نظریه‌اش را همین مسئله می‌داند. اگر در پیش گرفتن روال باورساز ادراک عرفانی در ادیان مختلف به خروجیهای مانعةالجمع منجر شود، در چنین حالتی شهود ما می‌گوید که چنان روال باورسازی قابل اعتماد نیست و مشارکت در هیچ‌یک از آن روالهای باورساز نیز معقول نخواهد بود (p. 255). برای روشنتر کردن مسئله (طبق تلقی‌ای که آلستون از روالهای ادراک عرفانی به منزلهٔ روالهای باورساز متمایز دارد) می‌توان این وضع را به حالتی تشبیه کرد که خروجیهای روالهای باورسازی مانند ادراک حسی و یادآوری و استدلال مغایر و متضاد هم باشند. در این حالت اعتمادپذیریِ همه یا تعدادی از این روالهای باورساز به حالت تعلیق درمی‌آید (البته آلستون گزینهٔ تعلیق را در نظر نمی‌آورد).

بنا به تقریر آلستون، اگر خروجیهای روالهای ادراک عرفانی را به صورت گزاره‌های موضوع ـ محمولی دربیاوریم، به نظر می‌رسد این گزاره‌ها به موضوعی واحد محمولاتی ناسازگار نسبت می‌دهند. از طرف دیگر، مفهوم «خدا» که مؤلفهٔ ضروری ادراک عرفانی (: آگاهی تجربی مستقیم به خدا) است مفهومی متعلق به ادیان توحیدی است و این امر جایگاه ادراک عرفانی را در ادیان غیرتوحیدی مثل آیین بودایی یا اشکال غیرتوحیدی آیین هندو با سؤال مواجه می‌کند. آلستون، در برابر این وضع، مفهوم ادراک عرفانی را بسط می‌دهد و متعلَّق آن را امر غایی (the Ultimate) می‌داند که در ادیان مختلف تلقیهای متفاوتی از آن وجود دارد. امر غایی ممکن است متعالی از جهان باشد یا نباشد، شخص‌وار (personal) باشد یا

نباشد و الی آخر. با این حساب، می‌شود گفت ادراک عرفانی آگاهی مستقیم فرد به این امر غایی است (← pp. 256-258).[۱] به این ترتیب، می‌توان از این مسئله پرهیز کرد که گویا به موضوعی واحد اوصاف متناقضی نسبت داده می‌شود.

اما تعارض اصلی در کلیّت روالهای ادراک عرفانی مختلف و منابع تغذیه‌کنندهٔ آنهاست (هم خروجیها هم نظام اعتقادات). از آنجایی که هر یک از اَشکال روال ادراک عرفانی (مسیحی، بودایی، اسلامی، ...) تا حد زیادی با روالهای ادراک عرفانی دیگر ناسازگار است، موضوع از دو حال خارج نیست: یا فقط یکی از اینها به منزلهٔ راهی برای ایجاد باورهای صادق راجع به امر غایی قابل‌اعتماد است (و لذا اغلب باورهای حاصل از بقیهٔ روالهای ادارک عرفانی کاذب خواهد بود) (pp. 268-269) یا هیچ‌یک از این روالهای ادراکی قابل‌اعتماد نیست (اگر بتوان نشان داد که یکی از این روالهای ادراک عرفانی قابل‌اعتماد است، شق اخیر خودبه‌خود حذف خواهد شد). اکنون این سؤال پیش می‌آید که در میان این تکثر روالهای ادراک عرفانیِ متضاد چرا باید روال ادراک مسیحی را همان یک روال قابل‌اعتماد (و دین حق) بدانیم. روشن است که دلایلی درون‌دینی برای این امر وجود دارد اما از این دست دلایل درون‌دینی برای سنتهای دینی دیگر و روالهای ادراکی‌شان نیز وجود دارد. در حالی که برای معقولیت قول به اینکه «روال ادراک مسیحی آن یک روال ادراکی قابل‌اعتماد است (یا از بقیه

---

۱. آلستون می‌کوشد از راهبرد جان هیک در مواجهه با تکثر ادیان پرهیز کند (راهبردی که امر غایی را فوق مقوله، « transcategorical »، و بی‌رنگ و بی‌صورت می‌داند و لذا به یک معنا از خداباوری سنتی فاصله می‌گیرد). اما به نظر می‌رسد مفهوم ادراک و ادراک عرفانی فقط ناظر به امور متشخص است و امور نامتشخص اساساً متعلّق ادراک قرار نمی‌گیرند. برای مثال در مورد نیروانا یا تُهیا (سونیاتا)ی بودایی چگونه می‌توان از ادراک یا آگاهی مستقیم سخن گفت؟ به این ترتیب، برخلاف تلاش آلستون، به نظر می‌رسد ادراک عرفانی صرفاً مختص ادیانی است که حقیقت غایی را متشخص (individual) و/یا شخص‌وار (personal) می‌دانند.

قابل‌اعتمادتر است یا احتمال قابل‌اعتمادتربودنش بیشتر است)»، باید دلایل کافی برون‌دینی و مستقل داشته باشیم. اما چنین دلایلی، که مصادره به مطلوب نباشند، نداریم و در نتیجه مشارکت در روال ادراک مسیحی و، به دلیلی مشابه، هیچ‌یک از دیگر روالهای ادراک عرفانی معقول نخواهد بود (p. 569).

پاسخ آلستون به این مسئله آن است که وقتی ناسازگاری نه در میان روشهای متکثر درون یک روال باورساز بلکه میان کثرتی بیرونی از روالهای باورساز رخ دهد، در این حالت اساساً معلوم نیست چگونه می‌توان چنین ناسازگاری‌ای را رفع کرد. از آنجایی که هر یک از روالهای باورساز عرفانی روال باورسازی متمایز، با ورودی ـ خروجیهای متفاوت، با نظام نفی‌کننده‌های متفاوت و در یک کلام متعلِق به یک سنت متفاوت است، مبنای مشترکی برای داوری و رفع ناسازگاریها وجود ندارد. آلستون با یادآوری این نکته، می‌پرسد چرا باید فقدان چنین معیار مشترکی را میان روالهای ادراک عرفانی نشانهٔ رد یا تضعیف توجیه معرفتیِ، مثلاً، روال ادراک مسیحی دانست (← pp. 271-273). پیشنهاد او این است که در غیاب دلایل بیرونی (مبنی بر اعتمادناپذیری یا اعتمادپذیری کمتر روال ادراک مسیحی)، تنها راه معقول آن است که فرد مسیحی روال ادراک عرفانی خویش را، که با آن بیشتر اُنس دارد و راهنمای کردار او در جهان است، ترک نکند. لذا برای عاملِ روال ادراک مسیحی معقول است که ایجاد باورهای جلوه‌بنیاد را رها نکند و به دین و اعتقادات دینی خویش، به‌اصطلاح، بچسبد (← p. 274). به نظر او، با همین استدلال می‌توان از معقولیتِ پایبندی به دیگر صورتهای روال ادراک عرفانی (برای معتقدان به ادیان دیگر) دفاع کرد. عاملان دیگر روالهای ادراک عرفانی نیز می‌توانند به نحو معقولی به روال ادراک عرفانی خویش (به شرط آنکه نفی نشده باشد) ادامه دهند بی‌آنکه استدلالی بیرونی برای برتری معرفتی آن داشته باشند، به این امید که تکلیف این تعارضات و تناقضات در طول زمان روشن

شود؛ کمااینکه نظام باورهای مسیحی ــ و هر دین دیگری ــ در طول تاریخ تحولات و پیشرفتهای مهمی را پشت سر گذاشته است (← pp. 276-278)[۱]. با این حال، آلستون اذعان دارد که این کثرتِ مانعةالجمع از حیث معرفتی اثر نامطلوبی بر روال ادراک مسیحی و دیگر روالهای ادراک عرفانی دارد. تکثر دینی، در چشم کسی که به این امر واقف باشد، از معقولیت روال ادراک مسیحی می‌کاهد؛ اگرچه نمی‌شود گفت چقدر. زیرا به نظر آلستون در اینجا (یا شاید در هر زمینهٔ دیگری) منابع و ابزارهای مفهومی مناسبی برای اندازه‌گیری میزان معقولیت یا توجیه نداریم. با وجود این، استدلالهای او قرار است نشان دهد این کاهش آن‌قدر نیست که مشارکت در روال ادراک مسیحی را نامعقول کند یا سبب شود باورهای حاصل از روال ادراک مسیحی در نظر اول موجه نباشند (← p. 275)[۲].

اما بازهم این تمام ماجرا نیست. خودمؤیدی معناداری که پیشتر ذکر شد، هم در روالهای باورساز غیردینی (سکولار) و هم در روالهای باورساز دینی، به عاملان اطمینان و اعتماد می‌بخشد که این روالها در مسیر تقرّب به حقیقت‌اند، و این نکته به نحو چشمگیری تصویر ما را از موضوع عوض می‌کند. با وجود ثمرات زندگی مسیحی (یا هر دین دیگری) شخص می‌تواند به نحو معقولی بر این باور باشد که روال ادراکیِ دین خودش راه

---

۱. آلستون در اینجا تکثر و تعارض ادیان را با تکثر و تعارض نظامهای علمی مقایسه می‌کند و معتقد است همان‌طور که در طول تاریخ برخی از نظریه‌های علمیِ بدیل یا رقیب کنار رفته یا تصحیح شده‌اند، چنین چیزی در مورد ادیان نیز ناممکن نیست. اگرچه امکان رسیدن به یک «دین جهانی» چندان قابل تصور نیست اما تحولات آیندهٔ ادیان ممکن است روبه سوی اجماع بیشتر باشد، و از اینجاست که آلستون، به‌خلاف ظاهر استدلالهایش، نه خزیدن به غار باورهای دینی خویش بلکه گشودگی الهیاتی و معرفت‌شناسانه را به پیروان تمام ادیان توصیه می‌کند (pp. 277-278).

۲. اینجا نیز از مواردی است که به نظر می‌رسد آلستون از مدعیات اولیهٔ خویش عقب نشسته است. او پیشتر (p.76) گفته بود که نتیجهٔ بحثش این خواهد بود که توجیه باورهای مبتنی بر ادراک عرفانی ضعیفتر از توجیه باورهای مبتنی بر ادراک حسی نیست.

قابل‌اعتمادی برای شناخت واقعیت غایی و راهنمای مطمئنی برای رابطه با او / آن است؛ ولو اینکه شخص پاسخی به مسئلهٔ تکثر دینی نداشته باشد یا نتواند در موارد اختلاف از موضعی بی‌طرف حقانیت دین خود و بطلان ادیان دیگر را نشان دهد (p. 276).

به این ترتیب، با دفاعیات آلستون در برابر آخرین دلیل معارض، کوشش وی برای نشان دادن معقولیت روال ادراک مسیحی به پایان می‌رسد. وی نتیجه می‌گیرد که روال باورساز عرفانی ـ مسیحی (به عنوان یک نمونه از روالهای باورساز عرفانی) روال باورسازِ به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده‌ای است و، براساس نظریهٔ معرفت آلستون (رویکرد مبتنی بر روالهای باورساز)، معقول است که آن را منبع توجیه معرفتی و قابل‌اعتماد بدانیم و لذا مشارکت در آن نیز معقول است. از اینجا معلوم می‌شود که روال باورساز عرفانی مسیحی سهم مهمی در تأیید باورهای مسیحی و حمایت از آنها دارد و این مدعا را می‌توان در مورد هرکدام از ادیان زندهٔ جهان بازسازی و مستدل کرد (pp. 278-279).

## ماحصل و مرور

همان‌گونه که دیدیم، آلستون برای دفاع از مدعای خویش در ابتدا، با توجه به معنای پدیدارشناسانهٔ ادراک (از منظر صاحب تجربه)، توصیفی از ادراک دینی («ادراک عرفانی») می‌دهد؛ سپس به دلایل له و علیه معقولیتِ ساختن باور بر مبنای این ادراک می‌پردازد و پس از بررسی این دلایل نتیجه می‌گیرد که تجربهٔ دینی منبع باورهای معقول است (به بیان دقیقتر: معقول است که تجربهٔ دینی‌مان را مولّد باورهای موجه بدانیم). آلستون معتقد نیست که انسانها قوهٔ ادراکیِ خاصی دارند که می‌توانند به کمک آن خدا را ادراک کنند بلکه معتقد است ادراک عرفانی با همین قوای ادراکی موجود صورت می‌گیرد: خیلی ساده، انسانها در برخی شرایط تجربه‌هایی ادراکی از خدا (به بیان دقیقتر: تجربه‌هایی ادراکی از صفات و

افعال خدا) دارند و، در فقدان بیّنه‌ها و شـواهـد مـنفی، مـعقول است کـه باورهای حاصل از این تجربه‌ها را صادق بدانند.

به نظر آلستون داشتن تجربه‌های دینی ادراکی (با مضمون الهیاتی و ناظر به صفات و افعال ادراک‌شدنی خدا) مانند همهٔ تجربه‌های ادراکی می‌تواند مضمون و محتوای گزاره‌ای این تجربه‌ها، یعنی باورهای دینی ناظر به خدا، را موجه کند. البته این توجیه، همچنان مانند توجیه همهٔ تجربه‌های ادراکی، توجیهی مشروط (توجیه در نظر اول) است و، در صورت وجود دلایل و قرائن مخالف، تضعیف می‌شود اما در غـیاب چـنین شـواهـدی تـوجیهی نامشروط محسوب می‌شود. یکی از مهمترین دلایلِ نقضیْ تکثر ادیان یـا «تکثر روالهای باورساز عرفانی» است. از آنجایی که نـتایج و / یـا نـظام باورهای این روالهای شناختی با یکدیگر در تضاد و تعارض‌اند، چگـونه می‌شود بدون داشتن دلیلی بیرونی یکی از این روالها را به نحو معقولی بر بقیه ترجیح داد؟ جواب آلستون این است که از آنجایی که مبنای مشترکی برای داوری میان گزینه‌های مطرح وجود ندارد، در چنین موقعیتی معقول است که شخص به همان روال نقض‌نشدهٔ خویش ادامه دهد، با این امید که تکلیف تعارضات و تناقضات میان این روالها به مرور زمان روشن شود. به این ترتیب، نتیجه می‌گیرد که تجربهٔ دینی منبع باورهای معقول است و، به بیان دقیقتر، معقول است که تجربهٔ دینی را مولّد باورهای موجه بدانیم.

## فصل سوم

# توجیه مبتنی بر ادراک

## آیا معقول است تجربهٔ دینی را ادراک خدا بدانیم؟

### ۳ـ۱ مقدمه: دو استدلال متمایز در نظریهٔ آلستون

هدف آلستون در ادراک خدا، در یک جمله، دفاع از این رأی است که تجربهٔ دینی منبعی برای توجیه معرفتی باورهای دینی است.[۱] با تأمل در نحوهٔ استدلالهای او که در فصل قبل آمد، می‌توان دریافت آلستون برای رسیدن به این هدف دو بار و با دو مبنای نظری متفاوت تلاش می‌کند: یک بار از طریق ادراکی دانستن تجربهٔ دینی و احالهٔ توجیه باورهای دینی به «ادراکات عرفانی» (باورهای جلوه‌بنیاد به نحوی بی‌واسطه مبتنی بر ادراکات عرفانی‌اند و به همین نحو موجه می‌شوند)، و بار دوم با توسل به رویکرد «روال باورساز» و مبتنی کردن توجیه معرفتی باورهای دینی بر «روال باورساز عرفانی» (روال باورساز عرفانی مانند دیگر روالهای باورساز به

---

۱. البته نتیجه‌ای که در انتهای کتاب عاید آلستون می‌شود بسیار کم‌ادعاتر است: یک مسیحی که تجربهٔ دینی ادراکی داشته است، اگر تجربهٔ خود را قابل‌اعتماد بداند، کارش معقول است (صاحبان تجربهٔ دینی در ادیان دیگر نیز می‌توانند این حکم را برای تجربهٔ دینی خود بازسازی کنند). چنان‌که پیداست، معقولیت مورد بحث نیز نه معقولیت نظری بلکه معقولیت عملی (و شاید بهتر باشد بگوییم صرفهٔ عملی) است.

لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است و مشارکت در آن معقول / موجه است).[۱]

اما این دوگانگی از چشم منتقدان پنهان مانده،[۲] سهل است حتی این دو خط سیر متفاوت به اختلاف نظر میان خود منتقدان دامن زده است. مثلاً پیرسن (Pierson, 2000, p. 27) ــ که به نقد استدلال مبتنی بر روال باورساز آلستون پرداخته ــ نقد گیل (Gale, 1994) را ــ که معطوف به ادراکی بودن تجربهٔ دینی است ــ دچار اشتباه دانسته است. زیرا به نظر پیرسن، دلیل آلستون برای قابل‌اعتماد دانستن ادراک عرفانی نه شباهت آن به ادراک حسی بلکه این است که روال ادراک مسیحی یک روال باورساز تثبیت‌شده است. اما اگر گیل چنین اشتباه مهمی مرتکب شده بود، خود آلستون در پاسخی که به نقد او داده است این نکته را یادآوری می‌کرد. از سوی دیگر تشخیص پیرسن از استدلال اصلی آلستون نیز درست است! نکته اینجاست که در این کتاب با دو خط سیر استدلالی مواجهیم. بر اساس این تفکیک، بررسی انتقادی نظریهٔ آلستون را دربارهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی در دو فصل پی خواهیم گرفت. در فصل حاضر به توجیه مبتنی بر ادراک و در فصل بعدی به توجیه مبتنی بر روال باورساز خواهیم پرداخت.[۳]

---

۱. این دو استدلال را می‌توان به نحو زیر صورتبندی کرد:
استدلال اول: باورهای جلوه‌بنیاد باورهایی ادراکی‌اند. باورهای ادراکی موجه‌اند. نتیجه: باورهای جلوه‌بنیاد موجه‌اند.
استدلال دوم: باورهای جلوه‌بنیاد حاصل مشارکت در یک روال باورساز تثبیت‌شده هستند. باورهای حاصل از مشارکت در روالهای باورساز تثبیت‌شده موجه‌اند. نتیجه: باورهای جلوه‌بنیاد موجه‌اند.

۲. برخی از نقدها فقط به توجیه مبتنی بر ادراک عرفانی پرداخته‌اند (برای نمونه: Pappas, 1994) و برخی نیز فقط توجیه مبتنی بر روال باورساز را مورد نقادی قرار داده‌اند (برای نمونه: Plantinga, 1995)، بی‌آنکه نشان دهند که به تفاوت مبنای این دو خطّ سیر آگاه بوده‌اند.

۳. من در این فصل و فصل بعد به نقدهای مربوط به مبانی معرفت‌شناختی آلستون (مانند امکان توجیه‌کننده‌های غیرگزاره‌ای) یا استدلال به نفع مبانی معرفت‌شناختی بدیل نخواهم پرداخت. به‌جای آن می‌کوشم نقدهای مطرح دربارهٔ اِعمال و اطلاق آن مبانی را در معرفت‌شناسیِ تجربه و باور دینی بیاورم.

آلستون اگر بتواند نشان دهد که تجربهٔ دینی نوعی ادراک است، برای اثبات توجیه معرفتی آن، بنا به نظریهٔ توجیهی که اختیار کرده است، راه دشواری در پیش نخواهد داشت. به همین دلیل نقطهٔ ثقل بحث این سؤال خواهد بود که، با توجه به تلقی‌مان از ادراک، آیا تجربهٔ دینی نوعی ادراک است یا نه. در این فصل ضمن گزارشی تحلیلی از آرای منتقدان آلستون دربارهٔ ادراکی دانستن تجربهٔ دینی / عرفانی و پاسخهای او، مواضع طرفین را ارزیابی خواهیم کرد و در پایان ملاحظات خود را خواهیم افزود.

همان‌طور که در فصل پیش دیدیم، آلستون معتقد است که داشتنِ برخی باورهای دینی به پشتوانهٔ برخی تجربه‌های دینی، موجه است.[۱] این توجیه از نظر او به جهت ادراکی بودن آن تجربه‌هاست. بدون ورود به مناقشات مربوط، با آلستون همراهی و فرض می‌کنیم که ادراکْ منبع توجیه معرفتی است. لذا اگر وی بتواند نشان دهد که ادراکی دانستن برخی تجربه‌های دینی معقول است، موفق شده است که نشان دهد برخی تجربه‌های دینی منبع توجیه معرفتی‌اند و از این رهگذر توانسته است یک منبع بر منابع توجیه معرفتی (ادراک حسی، استدلال عقلی، یادآوری، درون‌نگری ...) بیفزاید. راهبرد او، برخلاف ظاهر بحث که نوعی استدلال تمثیلی را القا می‌کند[۲]، کشف ماهیت (شروط لازم و کافی) ادراک است و نشان دادن اینکه برخی تجربه‌های عرفانی نیز چنین ماهیتی دارند. دربارهٔ کار آلستون در این بخش دو سؤال مطرح است: آیا آلستون در عرضهٔ شرحی کافی و وافی از چیستی و ماهیت

---

۱. آلستون، به اقتضای برون‌گرایی‌اش در مسئلهٔ توجیه (اکسترنالیسم)، با تمایز گذاشتن میان فعالیت موجه‌کردن یک باور و حالت یا موقعیت موجه‌بودن یک باور برای شخص، معتقد است که موجه‌بودن باور به یک گزاره برای شخص در گرو آن نیست که او بتواند باور خود را موجه کند (← Alston, 1991, p. 71). (توضیح: در زبان انگلیسی «موجه‌بودن» به‌عنوان صفت شخص هم به کار می‌رود اما در زبان فارسی، دست‌کم در این سیاق، چنین کاربردی نداریم. به همین دلیل من از عبارت «موجه‌بودن یک باور برای شخص» استفاده می‌کنم. از استاد ملکیان به خاطر تذکر این نکته سپاسگزارم.)

۲. بسیاری از نویسندگان، در مقام شرح یا نقد نظریهٔ آلستون، استدلال او را نوعی استدلال تمثیلی فهمیده‌اند (برای نمونه: Gale, 1991; Pappas, 1994).

ادراک موفق بوده است، و اینکه آیا توانسته است دلایل خوبی به سود ادراکی دانستن تجربه‌های دینی / عرفانی مدّنظر خویش عرضه کند یا نه. اما پیش از پرداختن به سؤالات فوق به نظر می‌رسد بهتر است به سراغ مصالح و مواد اولیهٔ نظریهٔ آلستون برویم یعنی گزارشهایی که وی آنها را نمونه‌هایی از «آگاهی تجربی مستقیم غیرحسی به خدا» تلقی کرده است.

## ۳ـ۲ آیا قرائت آلستون از گزارشهای تجربهٔ دینی درست است؟

آلستون عمارت معرفتی خویش را بر مبنای گزارشهایی از صاحبان تجارب دینی / عرفانی (به تعبیر درست‌تر: تفسیری از این گزارشها) استوار ساخته است و از همین رو درستی تلقی آلستون از این گزارشها برای نظریهٔ او امری حیاتی محسوب می‌شود. تلقی آلستون این است که آن گزارشها حاکی از ویژگی «نمایان‌شدگی» یا «داده‌شدگی» تجربه‌های دینی‌اند. بنا به تلقی صاحبان این تجربه‌ها امری (خدا) به آگاهی ایشان نمایان یا داده شده است از همان جنس و به همان نحوی که در ادراک حسی اشیای محیط پیرامونمان بر آگاهی ما نمایان می‌شوند (Alston, 1991, pp. 14, 39). اگرچه منتقدان ــ غیر از جورج پاپاس (Pappas, 1994) و کیت آگوستین (Augustine, 1999) ــ درستی تفسیر آلستون از این گزارشها را مسلم فرض کرده‌اند، به نظر می‌رسد تردیدهای معقولی دربارهٔ صحت تلقی آلستون وجود دارد. پاپاس (p. 879)، با رجوع به برخی از گزارشهای مورد استناد آلستون، کوشیده است نشان دهد که تفسیر او از آن گزارشها جای تأمل و تردید دارد. به اعتقاد پاپاس تلقی صاحبان آن تجربه‌ها بیشتر این بوده که به نحوی به خدا آگاه بوده‌اند نه اینکه خدا، به همان نحو که اشیای پیرامونمان بر آگاهی ما نمایان می‌شود، بر آگاهی ایشان نمایان شده باشد. خوب است یک بار دیگر برخی از آن گزارشها را همراه با ملاحظات پاپاس مرور کنیم.

(۱) هرچه بیشتر کلماتی را می‌جویم که این معاشرت صمیمی را بیان کنم بیشتر احساس می‌کنم که توصیف آن حالت با هیچ‌یک از تشبیهات و

تصورات معمول ما ممکن نیست. نهایتاً مناسبترین بیان برای انتقال آنچه احساس کردم این است: خدا حضور داشت، اگرچه نامرئی بود؛ او در دسترس هیچ‌یک از حواس من نبود، با وجود این آگاهی من او را درک کرد.

(۲) یک روز به هنگام نیایش ... مسیح را در کنار خویش دیدم ــ یا، بهتر بگویم، به او آگاه بودم، زیرا با چشم جسم یا روحم [خیال] چیزی ندیدم. گویی کاملاً نزدیک من بود و من دیدم که این خودِ «او» بود.

به گفتهٔ پاپاس در گزارش ترزا (۲) تقابل میان آگاهی به اینکه مسیح در کنار اوست با ادراک یا حتی خیال است. ترزا در ادامه از نوری سخن می‌گوید که فهم را منور می‌سازد ــ چیزی که نمی‌توان آن را معادل ادراک دانست:

اینجا شباهتی هست اما نه آن‌قدرها؛ شخص در تاریکی می‌تواند با حواس دیگر خود درک کند، یا سخن گفتن یا جنبش آن کس را که در کنار اوست بشنود یا لمس کند. اما در اینجا چنین نیست، و هیچ احساسی از تاریکی نیز در میان نیست. به‌عکس، او بر روح آشکار می‌شود با معرفتی که از آفتاب درخشنده‌تر است. اینجا نیز مقصودم آن نیست که آفتابی یا درخششی دیده می‌شود بلکه نوری هست که اگرچه نادیدنی است، فهم را منور می‌سازد.

در بقیهٔ موارد نیز بیشتر با ادراک اینکه خدا حاضر بوده سروکار داریم تا، آن طور که آلستون می‌گوید، حاضر بودن خدا نزد آگاهی. نکته اینجاست که لازم نیست تلقی صاحبان گزارشها این باشد که در اینجا شباهتی به ادراک حسی در میان هست، چه رسد به اینکه بخواهند مدعی ادراک خدا شوند. آنچه لازم است فقط همین تلقی است که چیزی رخ داده است همان‌گونه که در ادراک چیزی اتفاق می‌افتد. به‌طور خلاصه: شاید بهتر باشد بنا را بر این بگذاریم که آنچه واقعاً اتفاق افتاده کمتر از آن چیزی است که در گزارشها آمده است (Pappas, p. 880).

پاپاس این سؤال را مطرح می‌کند که با این حساب مابه‌الاشتراک تجربه‌های دینی با ادراکات معمولی چیست؟ آلستون خواهد گفت نمایان / حاضر شدن نزد آگاهی. از نظر آلستون آنچه در آگاهی ادراکی قطعی است همین است که چیزی خودش را با صفات خاصی بر آگاهی شخص حاضر یا نمایان می‌کند. علاوه‌براین، راهنمای ما برای فهم و طبقه‌بندی تجربه‌ها گزارشهای خودِ اشخاص است. زیرا از نظر آلستون (→ Alston, 1991, p. 40) خودِ شخص بهتر از هرکس دیگری می‌تواند تعیین کند که چه تجربه‌ای، و با چه مضمونی، داشته است. اما مدعای پاپاس این است که تفسیر قابل قبول هیچ‌کدام از این گزارشها حاکی از آن نیست که خدا، به معنای مورد نظر آلستون، بر آگاهی ایشان نمایان شده باشد. ترزا و دیگران از نحوه‌ای آگاهی به حضور خدا سخن گفته‌اند اما این با حاضر یا نمایان شدن خدا یکی نیست. آگاهی به حضور X با حاضر یا نمایان شدن X یکی نیست. حتی هنگامی که ادراک‌کننده صرفاً به اینکه چیزی حاضر است آگاه باشد، می‌شود از آگاهی به حضور چیزی سخن گفت. به این ترتیب، به نظر پاپاس، حتی در قلمرو محدود تلقیهای صاحبان تجربه‌ها، درست نیست که مدعی شویم آنها این را گزارش کرده‌اند که چیزی بر آگاهی‌شان نمایان شده است (Pappas, p. 880). به نظر می‌رسد حق با پاپاس باشد. آلستون یا از این تمایز غافل است یا یک طرف این تمایز را (آگاه بودن به حضور X) به سود طرف دیگر (نمایان شدن X) مصادره می‌کند. او حتی در پاسخ به یکی از نقدها و در دفاع از شیوع نسبی ادراک عرفانی در میان مسیحیان، به نتیجهٔ یک پژوهش اشاره می‌کند که بنابر آن ۷۵٪ مسیحیان معتقد بوده‌اند که در پاره‌ای مواقع به حضور خدا آگاه بوده‌اند (Alston, 1991, p. 36؛ نیز ← فصل قبل، بخش ۷ـ۱) که تفاوتش با مقولهٔ مورد نظر آلستون (ادراک) روشن است.

آلستون در پاسخ به نقد پاپاس تمایزی را که او مطرح کرده می‌پذیرد و نیز این را که برای تأیید قرائتش نیاز به شواهد دیگری دارد. به نظر آلستون، رسیدن به تفسیری قطعی از آن گزارشها دشوار است زیرا صاحبان آن تجربه‌ها

واژگان مشترکی برای توصیف تجربه‌هایشان نداشته‌اند، و به‌طورکلی ما در موقعیتی نیستیم که معنایی برای آن گزارشها تعیین کنیم که برای همه فهم‌پذیر باشد. در مواجهه با چنین وضعی عارف چاره‌ای جز این نمی‌بیند که به تمثیل و استعاره و مجاز متوسل شود، و این امر سبب می‌شود که نتوان تفسیر واحدی از آن تجربه‌ها به دست داد (Alston, 1994, p. 894). او با گفتن اینکه در برابر چالش پاپاس نمی‌تواند دلیل نقض قاطعی بیاورد، دلایل پاپاس برای ردّ قرائت ادراکی از آن گزارشها را بررسی می‌کند.

به نظر آلستون گزارشهایی که نقل شده اگر در سیاق خودشان قرار بگیرند معنای ادراکی‌شان آشکارتر خواهد شد، اما با فرض اینکه فعلاً باید به همین فقرات خارج از سیاق قناعت کرد، این ملاحظات را مطرح می‌کند:

الف) اینکه صاحبان این تجربه‌ها درعین انکار هرگونه مضمون حسی مکرراً از افعالی مانند «دیدن» یا «احساس کردن» استفاده کرده‌اند نشان می‌دهد که براساس تلقی آنها تجربه‌هایشان ادراک‌مانند (perception-like) اما غیرحسی بوده است.

ب) دراین‌باره که آنها گمان می‌کرده‌اند خدا به نحو ادراکی نمایان شده است، یکی از آنها گفته است آگاهی من او را درک کرد و دیگران نیز به همین‌سان از تجربه و دیدن سخن گفته‌اند.

ج) چند نفر از آنها صراحتاً از سخن گفتنِ خدا با آنها یا نحو دیگری از ارتباط حرف زده‌اند، و این نیز نحوه‌ای آگاهی ادراک‌مانند را فرض می‌گیرد. البته پاپاس باز خواهد گفت که اینها را می‌توان اثر فعل خدا دانست نه خودِ فعل خدا. اما صاحبان این گزارشها چنین تلقی‌ای نداشته‌اند.

د) اینکه در عرفان مسیحی کیفیات پدیداری تجربه‌های عرفانی از طریق قیاس با کیفیات حواس مختلف مفهوم‌پردازی شده‌اند (ایدهٔ «حواس روحانی») نشان می‌دهد که دست‌کم آنهایی که این اصطلاحات را به کار برده‌اند تجربه‌هایشان را شبیه ادراک می‌دانستند (ibid, p. 895-896).

باری، اگر تمام شواهد آلستون در تأیید قرائت خویش موارد فوق باشد و اگر سخن او را جدی بگیریم که عارف در بیان احوال خویش کار دشواری در پیش دارد و به‌ناچار به تمثیل و استعاره و «چنان‌که گویی»ها متوسل می‌شود، در این مرحله از نظریهٔ آلستون تردیدهای معقولی وجود دارد و توضیحات آلستون نیز آن تردیدها را برطرف نمی‌کند. به عبارت دیگر، آلستون نشان نداده است که صاحبان آن گزارشها دیدن و شنیدن و ادراک را به معنای حقیقی و ظاهری کلمه (نمایان شدن تجربی) به کار برده‌اند. حتی شواهدی هم علیه تفسیر ظاهری این گزارشها وجود دارد که خود آلستون به آنها اشاره کرده است. به‌طورکلی به نظر می‌رسد، هم به دلیل ماهیت خاص و پیچیده و منحصربه‌فرد خودِ احوال و تجربه‌های دینی / عرفانی و هم حضور تمثیل و استعاره و تشبیه در گزارش آن تجربه‌ها،[1] دلالت این تجربه‌ها مبهم و چندپهلوتر از آن است که بتوان بنای استواری بر آنها ساخت. به تعبیر دیگر، این تجربه‌ها به دلیل ماهیت فرّار و ناقاعده‌مندشان مواد مناسبی برای نظریه‌پردازی فلسفی به نظر نمی‌رسند.

اگرچه قرائت آلستون از گزارشهای ثبت‌شده کمتر از آنچه او لازم دارد قانع‌کننده است، می‌توان فرض کرد که کسانی از منظر پدیدارشناسانه واقعاً تجربه‌ای ادراکی داشته باشند و به نظرشان برسد که امری (خدا) را ادراک کرده‌اند.[2] اکنون باید به این موضوع پرداخت که آیا می‌توان آن تجربه‌ها را ادراک خدا دانست یا نه. برای بررسی این موضوع ابتدا باید به نظریهٔ ادراک آلستون (نظریهٔ نمود) بپردازیم.

---

۱. به قول مولوی در داستان موسی و شبان، «ذکر تو آلودهٔ تشبیه و چون» (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۸).

۲. البته اینکه شخص در تجربهٔ دینی واقعاً چیزی را ادراک کرده باشد و اینکه شخص در تجربهٔ دینی خدا را ادراک کرده باشد دو گزارهٔ متفاوت‌اند که رابطه میان آنها، به تعبیر منطقی، عموم و خصوص مطلق است. محتوای گزارهٔ دوم بیشتر از اولی است و طبیعتاً برای دفاع از آن به دلایل بیشتری نیاز داریم.

## ۳ـ۳ آیا «نمایان شدن» برای ادراک کافی است؟

در فصل پیش دیدیم که از نظر آلستون، و طبق نظریهٔ نمود، برای آنکه شخص S، X را ادراک کند کافی است که X چیزی باشد که بر شخص چنین و چنان نمودار می‌شود. به عبارت دیگر، شرط لازم و کافی برای ادراک همین است که چیزی، از منظر شخص، چنین و چنان به نظر برسد. از نظر آلستون، نحوهٔ نمودار شدن یک شیء است که ادراک شخص از اوصاف آن شیء را معین می‌کند. به این ترتیب، آلستون عمدهٔ بار ادراک را بر دوش ویژگی «نمودار یا نمایان شدن» می‌گذارد. شرح پاپاس از نظریهٔ نمود شاید از بیان خود آلستون روشنگرتر باشد: بر اساس نظریهٔ ادراک آلستون، ادراک اشیا بدون واسطه صورت می‌گیرد. طبق این نظر، ادراک امری غیرمعرفتی (غیرمفهومی) است زیرا غیر از حکم یا مفهوم‌پردازی است و لذا بر مبنای باورها ساخته نمی‌شود. از سوی دیگر، آلستون ادراک یک شیء را همین می‌داند که آن شیء به نحو خاصی بر شخص نمودار شود. این ادراک تابعی از باور نیست. از نظر پاپاس، آلستون را به دو معنا می‌توان واقع‌گرای مستقیم دانست. او واقع‌گرای مستقیم ادراکی است، زیرا از نظر او ادراک اشیای خارجی وابسته به هیچ واسطهٔ ادراکی (مثلاً تلسکوپ یا آینه) نیست. همچنین او واقع‌گرای مستقیم معرفتی است، زیرا در بسیاری موارد شخص در نتیجهٔ یک ادراک مستقیم، باورِ بی‌واسطهٔ ــ در نظر اول ــ موجهی دربارهٔ اشیای خارجی می‌یابد. در موارد اخیر جملات یا باورهای مربوط به اینکه اشیا چگونه نمودار می‌شوند استنتاجی نیست. همین که شیئی برای کسی قرمز و گرد نمودار شده کافی است که او باورِ ــ در نظر اول ــ موجهی داشته باشد که شیء قرمز و گردی وجود دارد؛ به شرط آنکه آنچه نمودار شده همان شیء قرمز و گرد باشد. به نظر آلستون این واقع‌گرایی مستقیم قابل اطلاق به برخی تجربه‌های عرفانی است و باورهای غیراستنتاجی حاصل از آنها نیز همان «باورهای جلوه‌بنیاد»اند. این معنای ادراکی بودن هر دو نوع تجربهٔ حسی و عرفانی است (Pappas, p. 878).

اما هم گیل هم پاپاس معتقدند تقریر آلستون از شروط لازم و کافی ادراک مانع اغیار نیست. به بیان دیگر، شرط مورد نظر آلستون برای ادراک لازم است اما کافی نیست. به گفتهٔ گیل، طبق نظر آلستون برای ادراکی دانستن یک حالت آگاهی کافی است به نظر شخص چنین برسد که چیزی بر آگاهی او نمایان شده است. بر این اساس، نه فقط تجربه‌های ادراکی بلکه تجربه‌های سوبژکتیوِ شبه‌ادراکی را نیز باید ادراک به حساب آورد. از نظر گیل به سبب همین تحلیل بیش‌ازحد گشودهٔ آلستون «قطار سریع‌السیر او پیش از ترک ایستگاه از خط خارج می‌شود» (Gale, 1994, p. 870). پاپاس نیز ضمن طرح این سؤال که آیا «نمایان شدن بر آگاهی» کافی است که تجربه‌ای را، دست‌کم به‌لحاظ پدیدارشناسانه، به ادراک تبدیل کند، حالتهایی از آگاهی را مثال می‌آورد که شرط موردنظر آلستون را برآورده می کنند اما ادراک محسوب نمی‌شوند. مواردی که در آنها موضوع یا اتفاقی که مدتهاست فراموش شده ناگهان آگاهی ما را فرامی‌گیرد. این اتفاقات اغلب غیرمنتظره و با روشنی رخ می‌دهند (این موضوع با به یادآوردن یک چیز فرق دارد). در این حالت مثلاً اتاق کودکی‌ام در یک آن و به یک نظر بر آگاهی‌ام نمایان می‌شود. حال با فرض رأی آلستون دربارهٔ ادراک باید این‌گونه «دیدن» برق‌آسای اتاق کودکی‌ام را ادراک به حساب آورد. اما این لازمهٔ نامطلوبی است و آلستون نیز آن را رد خواهد کرد. به گفتهٔ پاپاس البته آلستون قبلاً در این مورد توضیح داده و باز توضیح خواهد داد که گزارشهای تجربی مدّنظر او غیر از به یادآوردن یا فکر کردن به چیزی و از این قبیل چیزهاست. اما اگر ما باشیم و تلقی آلستونی از ادراک، معلوم نیست به چه دلیلی باید چنان مواردی را کنار گذاشت. پاپاس معتقد است اگر آلستون بخواهد شرط دیگری نیز بر تعریف ادراک بیفزاید آن‌گاه ادعایش مبنی بر ادراکی بودن آن تجربه‌ها به حالت تعلیق درمی‌آید و موکول می‌شود به زمانی که شروط قطعی ادراک را مشخص کند و نشان دهد تجربه‌های عرفانی آن شروط را برآورده می‌کنند (Pappas, p. 881).

آلستون این اعتراضات را وارد می‌داند و اذعان می‌کند که در کتاب دربارهٔ مفهوم نمایان شدن توضیح کافی نداده است. سپس می‌کوشد با افزودن قید و شرطهایی جدید نظریهٔ ادراکش را طوری ترمیم کند که مرز میان آگاهی ادراکی و آگاهیهای غیرادراکی مانند رؤیا و درون‌نگری محفوظ بماند. او توضیح می‌دهد که اولاً آن قسم نمایان‌شدنی که آگاهی ادراکی محسوب می‌شود با این انطباع همراه است که آنچه نمایان می‌شود امری بیرونی است نه بخشی از ذهن یا آگاهی شخص، و با این توضیح درون‌نگری را کنار می‌گذارد. ثانیاً متعلَّق ادراک به منزلهٔ امری حاضر نمایان می‌شود، و به این ترتیب موارد شبه‌ادراکی مربوط به خاطرات گذشته هم کنار می‌روند. آلستون تأکید می‌کند که نمایان شدن را شرط لازم و کافی تجربهٔ ادراکی دانسته اما ادعا نکرده است که نمایان شدن شرط لازم و کافی ادراکِ معتبر است. هرگاه شخص تجربه‌ای داشته باشد که به لحاظ پدیدارشناسانه ادراک به نظر برسد، چیزی به نحوی بر او نمایان شده است. اما ممکن است من چیزی را خنجر واقعی بپندارم در حالی که آن صرفاً یک تصویر ذهنی باشد. آلستون می‌افزاید در تقریر او شرط لازم و کافی اینکه شخص خنجری واقعی را ببیند این است که چیزی که بر وی نمایان شده آن خنجر باشد (Alston, 1994, p. 896). به این ترتیب آلستون تمایز میان صرف داشتن تجربهٔ ادراکی و داشتن ادراک معتبر را صریحتر بیان می‌کند.[1] به طور کلی، آلستون بیشترین تکیه و تأکیدش را بر

---

۱. برای افزودن به روشنیِ بحث بهتر است میان سه چیز تمایز بگذاریم: تجربهٔ ادراکی (چیزی که آلستون بیشترین توضیح را دربارهٔ آن داده است: صِرف داشتن این تجربه و تلقی که چیزی بر آگاهی شخص نمایان شده است. این تجربه نسبت به متعلَّق واقعی داشتن و همچنین نسبت به معتبر بودن لابشرط است)، ادراک (داشتن تجربهٔ ادراکی با متعلَّقی واقعی. این ادراک نسبت به معتبر بودن لابشرط است)، ادراک معتبر (ادراک درست/حقیقی/واقع‌نما؛ ادراکی که تلقی درستی از نحوهٔ بودن متعلَّق ادراک عرضه می‌کند). پیداست که ادراک متضمن تجربهٔ ادراکی، و ادراک معتبر متضمن هر دو آنهاست. اگرچه احتمالاً آلستون و منتقدانش به این تمایزات (هرچند نه با این صورتبندی) واقف بوده‌اند، به نظر می‌رسد توجه و تصریح به این تمایزات می‌توانست بحث را بهتر پیش ببرد.

شروط لازم و کافی تجربهٔ ادراکی (یا آگاهی ادراکی) می‌گذارد تا شروط لازم و کافی ادراک (و همان‌طور که در ادامه خواهیم دید این بخشی از استراتژی اوست)، اما نگرانی منتقدان عینیت ادراکات است.

با در نظر گرفتن تمام توضیحات آلستون در این مبحث می‌توان استدلال او را به صورت زیر بازسازی کرد:

شروط لازم و کافی ادراکْ تمام آن چیزهایی است که ادراک را ادراک می‌کند (ذاتیات ادراک) و می‌توان آنها را «شروط معیار» ادراک به حساب آورد و براساس آنها حکم کرد که کدام حالت آگاهی را می‌توان و کدام را نمی‌توان ادراک دانست. تجربهٔ حسی اگر ادراک محسوب می‌شود به جهت احراز این شروط است و توهم (مثلاً دیدن سراب) به جهت عدم احراز این شروط ادراک محسوب نمی‌شود. این شروط عبارت‌اند از: (۱) شرط درونی؛ که نمایان شدن تجربی یا داشتن تجربهٔ ادراکی است (اینکه شخص از حیث پدیدارشناسانه «نمایان شدن» چیزی را تجربه کرده باشد)، (۲) شرط بیرونی؛ اینکه مدرَک وجود داشته باشد، و (۳) وجود رابطهٔ مستقیم ادراکی میان مدرِک و مدرَک.

در این میان «نمایان شدن تجربی»، که بسیار مورد تأکید آلستون است، فقط یکی از شروط لازم ادراک است (به عبارت دیگر، تجربهٔ ادراکی غیر از ادراک است وگرنه نمی‌توان میان ادراک و توهم تمایز نهاد)، و همان‌طور که گفته شد، برای وقوع ادراک دو شرط دیگر لازم است.

اکنون اگر به تطبیق وضع تجربه‌های دینی مورد نظر آلستون با شروط لازم و کافی ادراک بپردازیم، با فرض برآورده شدن شرط اول (وجود تجربهٔ ادراکی) باید به این سؤال بپردازیم که چگونه می‌توان دو شرط دیگر را احراز کرد. نکته در همین‌جاست که، با فرض درستی تفسیر آلستون از آن گزارشها، وی فقط احراز یکی از آن شروط (شرط درونی) را در تجربه‌های دینی نشان داده است. همان‌طور که در فصل پیش هم آمد آلستون دربارهٔ مابقی شروط صرفاً می‌کوشد امکان تحقق آنها را نشان دهد

و وظیفهٔ نشان دادن عدم تحقق آنها را بر دوش رقیب می‌گذارد و به این ترتیب احراز مابقی شروط عملاً به حالت تعلیق درمی‌آید.

## ۳ـ۴ آیا تجربهٔ دینی ادراک خداست؟ اگر هست، به چه دلایلی؟

برخی از منتقدان مانند پیتر برن (Byrne, 2001) دلایل آلستون برای ادراکی دانستن تجربه‌های دینی و برخی مانند نیک زنگویل (Zangwill, 2004) اصل مدعا (امکان تجربهٔ دینی ادراکی) را مورد نقد قرار داده‌اند، و برخی هر دو را (برای مثال Gale, 1994 و Pappas, 1994). با توجه به اهمیت مباحثهٔ آلستون ـ گیل[1]، این بخش را با گزارشی از این مباحثه آغاز می‌کنیم.

از نظر گیل روالهای باورساز عرفانی برای آنکه عینی (ابژکتیو) به حساب بیایند لازم است ورودیهای تجربی‌شان واقعاً ادراکی باشد و این مستلزم آن است که تمایز معتبر / نامعتبر را بپذیرند و برای آنکه معتبر باشند لازم است متعلَّق و مابه‌ازای آنها عینی، و نه صرفاً سوبژکتیو، باشد (برخلاف ورودیهای تجربی روالهای باورسازِ قابل‌اعتماد اما صرفاً سوبژکتیو مبتنی بر احوال درونی)، یعنی لازم است متعلَّق و مابه‌ازای آنها مستقل از تجربه وجود داشته باشد. گیل می‌خواهد بگوید که ادراکات عرفانی مدّنظر آلستون در حقیقت تجربه‌های سوبژکتیو غیرادراکی‌ای هستند که مابه‌ازایشان فقط احوال درونی است، و به این ترتیب می‌خواهد نشان دهد که «روال باورساز ادراک عرفانی» روال باورسازی سوبژکتیو است (Gale, 1994, p. 869).

از نظر گیل مهمترین دلیل آلستون برای ادراکی دانستن تجربه‌های عرفانی این است که بسیاری از عرفا تجربه‌هایشان را این‌گونه توصیف کرده‌اند. اما تلقی خودِ شخص از تجربه‌اش کافی نیست و ما در اینجا به ضابطه‌ای عینی نیاز داریم. فقدان ضابطه‌ای عینی اجازه خواهد داد که عاملان به هر روال

---

۱. همان‌طور که در ادامهٔ فصل خواهیم دید، عمدهٔ بحثهای انتقادی بر سر آرای آلستون با ارجاع به این مباحثه ادامه و بسط یافته است (برای نمونه: White, 1996; Pierson, 2000; Byrne 2001; Zangwill, 2004).

باورسازی، بدون نگرانی از چالشهای بیرونی، خودشان سرشت و ماهیت آن روال باورساز را تعیین کنند. آن‌گاه فی‌المثل چالشی وجود نخواهد داشت در برابر احوال باورساز یک اگزیستانسیالیست که حال ملال را ادراک عدم بداند؛ عدمی که فراتر و بیرون از حالت آگاهی خود اوست؛ یا چالشی وجود نخواهد داشت در برابر روال باورساز یک ریشی (Richian doxastic practie) که تجربهٔ اوج جنسی را واجد اهمیت کیهانی می‌داند. در حالی که نکتهٔ اصلی واقع‌گرایی آلستون در این است که در برابر روالهای باورساز جایی برای چالشهای بیرونی بگذارد ــ کما اینکه خودِ آلستون (← Alston, 1991, pp. 31-32) علیه ادعای تکراری عرفا دربارهٔ بیان‌ناپذیری تجربه‌هایشان موضع می‌گیرد. اگر عرفا در ادعای بیان‌ناپذیری تجربه‌هایشان خطاناپذیر نیستند چرا باید در ادعای ادراکی بودنِ تجربه‌هایشان خطاناپذیر باشند (Gale, 1994, pp. 870-871).

گیل در صدد برمی‌آید تقریری عینی از ادراک بدهد تا نشان دهد که آلستون در کجا به مشکل برمی‌خورد. او دو شرط متافیزیکی و معرفت‌شناسانه مطرح می‌کند که برای هر ادراکی لازم‌اند. گیل تحلیل خود را از ادراک تحلیلیْ عام و شامل تمام انواع ادراک حتی ادراک غیرحسی می‌داند (با این فرض که چنین ادراکی وجود داشته باشد). از نظر او اگر تجربه‌های عرفانی مدنظر آلستون دست‌کم یکی از این شروط را برآورده نکنند آن‌گاه انکار ادراکی بودن آنها موجه خواهد بود.[1]

شرط متافیزیکی (وجودشناسانه) عبارت است از اینکه متعلَّق و مابه‌ازای یک ادراک معتبر، از هر نوعی که باشد، در بُعد یا ابعادی تفرّد و تعیّن داشته و در آن بُعد (یا مختصات) پیوندی علّی با ادراک‌کنندگان مختلف داشته باشد. با این توضیح که متعلَّق ادراک اصیلْ در زمان واحد توسط ادراک‌کنندگان مختلف و در زمانهای مختلف توسط ادراک‌کنندهٔ

۱. گیل این شروط را در فصل هشتم کتاب خود (Gale, 1991) آورده است. به نظر می‌رسد شروط گیل بازسازی انتقادات سی.بی.مارتین باشد که جزو اولین نقدهای منتشرشده در این زمینه است (← مارتین، ۱۳۷۹).

واحد ادراک‌شدنی است. مثلاً در ادراکات حسی معتبر ظرف زمانی ـ مکانی مشترکی هست که در چارچوب آن، مابه‌ازای عینیِ ادراک معتبرْ علت واحد ادراکات مشابه ادراک‌کنندگان مختلف است. اما خدا موجودی روحانی است که هویتش اساساً مبتنی بر بُعد نیست (قرار داشتن در بُعد یا ابعاد جزو هویتش نیست). در نتیجه، تجربه‌های عرفانی نمی‌توانند در هیچ بُعدی با خدا پیوند داشته باشند و لذا نمی‌توان آنها را ادراکی دانست (Gale, 1994, pp. 871-873 ←).

شرط معرفت‌شناسانه نیز ناظر به امکان آزمون بین‌الاذهانی مدعیات مربوط به متعلَّق ادراک تجربی است. از نظر گیل ادعای موجه بودن یک باور زمانی اهمیت دارد که همچنین امکان نشان دادن ناموجه یا کاذب بودن آن باور یا تصحیح آن با توسل به نظامی از نفی‌کننده‌ها وجود داشته باشد. اما آزمونهایی که دربارهٔ ادراک حسی قابل اجرا هستند (مانند توافق ادراک‌کنندگان یا پیش‌بینی‌های موفقیت‌آمیز)، به اذعان خودِ آلستون (Alston, 1991, pp. 49, 214 ←)، در مورد تجربه‌های عرفانی قابل اِعمال نیست: از آنجایی که خواست خدا و فیض بی‌علت اوست که معیّن می‌کند کِی و بر چه کسی خود را آشکار کند، نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه کسی و در چه شرایطی تجربهٔ عرفانی خواهد داشت. همچنین از آنجایی که خدا مافوق طبیعی است معلوم نیست تجربه‌های عرفانی با چه سازوکاری (اگر اساساً بشود در اینجا از سازوکار حرف زد) رخ می‌دهند تا بتوان به کمک آزمونهایی رابطهٔ علّی صحیح را در مورد تجربه‌های عرفانی بررسی کرد. بر همین اساس، آزمونِ مبتنی بر توافق ادراک‌کنندگان نیز در اینجا جایی ندارد زیرا شروطی لازم و کافی وجود ندارد که موجد تجربهٔ عرفانی باشد (Gale, 1994, p. 873). به نظر گیل نظام نفی‌کننده‌هایی که آلستون معرفی می‌کند (کتاب مقدس و سنت مسیحی) قادر نیست به تجربه‌های عرفانی شأن معرفتی ببخشد. گیل با اشاره به اعتراف خود آلستون به پایین‌رتبه بودن تجربهٔ عرفانی (در مقایسه با ادراک حسی)، معتقد است مهمترین دلیل

اینکه نظام نفی‌کننده‌های تجربه‌های عرفانی نمی‌تواند به آنها عینیت یا توجیه معرفتی ببخشد این است که روالهای باورساز عرفانی موجود، دست‌کم آنها که متعلّق به ادیان بزرگ جهان هستند، با یکدیگر ناسازگارند. زیرا نظام نفی‌کننده‌های خاص هریکْ فهرست ناسازگاری می‌دهد از آنچه پیشرفت روحی یا تطهیر نفس محسوب می‌شود. از نظر گیل، به دلایل فوق احراز شرط معرفتی در تجربه‌های عرفانی مورد تردید است؛ اما از آنجایی که این تجربه‌ها بدون تردید فاقد شرط متافیزیکی‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که تجربه‌های عرفانی ادراکی نیستند (Gale, 1994, pp. 874-875).

آلستون، در پاسخ به این انتقادات، معتقد است گیل به‌طور مشخص نمی‌گوید که چرا چنان آزمونهایی (ازجمله توافق ادراک‌کنندگان و پیش‌بینی‌های درست) شرط ضروری توجیه هرگونه باور تجربی عینی است. به عبارت دیگر، آلستون شرط آزمون‌پذیری را می‌پذیرد اما نه آن قِسم آزمونهایی را که گیل تعیین کرده است. وی مدعایش را تکرار می‌کند که هر روال باورسازی آزمونهای تثبیت‌شدهٔ مختص خود را دارد که ممکن است متفاوت با آزمونهای روال باورساز دیگر باشد. البته از آنجایی که آزمونها و نفی‌کننده‌های هریک از روالهای باورساز عرفانی مسبوق به نظام باورهای خاص سنت دینی مربوط است، این موضوع ما را با مسئلهٔ تکثر ادیان مواجه می‌کند که گیل وارد این بحث نشده است (Alston, 1994, p. 892). اما به نظر گیل اگر آلستون بخواهد در معیار آزمون‌پذیری بین‌الاذهانی هم چون و چرا کند، از آنجایی که شهود بسیاری از ما به نفع این معیار است، کار دشواری پیش رو خواهد داشت. از سوی دیگر، اگر آلستون این معیار را بیشتر درخور ادراک حسی بداند مدعایش مبنی بر همجنس بودن ادراک حسی و غیرحسی بی‌اعتبار خواهد شد (Gale, 1994, p. 875).

آلستون همچنین به کوششهایی اعتراض می‌کند که در مورد آنچه می‌توان یا نمی‌توان به تجربه دریافت، و نیز نوع تجربه‌ای که ما را قادر به ادراک چیزی می‌کند، محدودیتهایی پیشینی تحمیل می‌کنند. به نظر آلستون،

ما به کمک تجربه می‌آموزیم که می‌توانیم برخی ویژگیهای جهان مادی را ادراک کنیم و نیز به کمک تجربه می‌آموزیم که کدام اوصاف را (و چگونه) با تجربه ادراک می‌کنیم. ما با اصولی کلی آغاز نکرده‌ایم که فلان نوع تجربه فقط هنگامی ادراک یک شیء به حساب می‌آید که از پس آزمونهای مدنظر گیل برآید. آلستون پیشنهاد می‌کند که این موضوع را در برابر تجربه گشوده بگذاریم که چه انواع و انحای دیگری از تجربه ما را قادر می‌سازند که جنبه‌های دیگری از واقعیت را ادراک کنیم (Alston, 1994, p. 893).

در پاسخی به نقدهای گیل، دیوید وایت (White, 1996) می‌گوید گیل دربارهٔ حدّ و حدود مدعیات آلستون دچار بدفهمی شده است: قرار نیست آلستون با استدلال نشان دهد که ادراک معتبری از خدا محقق شده است بلکه کافی است امکان چنین ادراکی را نشان دهد (White, 1996, pp. 146, 148). اگرچه این تفسیر از دامنهٔ مدعیات آلستون، چنان‌که در فصل پیش گفته شد و طبق توضیحی که در فصل حاضر نیز خواهد آمد، با گفته‌های خودِ آلستون ناسازگار است، اما گیل، همان‌طور که خودِ وایت اذعان دارد (White, 1996, p. 144)، ادراک خدا را حتی به لحاظ مفهومی هم نامعقول و نامفهوم دانسته است. نقد زنگویل (2004) نیز معطوف به امکان تجربهٔ دینی ادراکی است. وی در مقاله‌ای با عنوان «افسانهٔ تجربهٔ دینی» این ایده را مطرح می‌کند که مسئله چنان‌که برخی از منتقدان (مانند مایکل مارتین) پنداشته‌اند این نیست که تجربه‌های دینی ادراکی داریم اما آن تجربه‌ها ارزش بیّنه‌ای یا توجیهی ندارند. بلکه مطلب از این قرار است که اساساً تجربهٔ دینی ادراکی نداریم (Zangwill, 2004, p. 1). نقد زنگویل را می‌توان بسط نقد گیل دانست که معتقد است خدا به دلایل متافیزیکی به تور تجربه نمی‌افتد. مدعای زنگویل آن است که انسانها تجربهٔ دینی ادراکی با محتوای الهیاتی (دینی) نداشته‌اند و نمی‌توانند هم داشته باشند، و به طریق اولی چنان تجربه‌هایی نمی‌توانند توجیهی برای باور به خدا فراهم کنند.

زنگویل انکار نمی‌کند که برخی از انسانها تجربه‌هایی دارند که با مفاهیم

دینی توصیفشان می‌کنند؛ از نظر او آنچه محل مناقشه است این است که اولاً، آن تجربه‌ها محتوای دینی دارد و ثانیاً، آن تجربه‌ها ادراکی است. اگر تجربه‌ای محتوای دینی داشته باشد، آن‌گاه باید بازنمودی از چیزهای دینی، رویدادهای دینی، یا اوضاع و احوال دینی باشد. اما به نظر زنگویل انسانها به خطا محتوایی دینی را به چنان تجربه‌هایی فرامی‌افکنند یا به خطا آن تجربه‌ها را ذیل ادراک می‌آورند. به عبارت دیگر، به خطا گمان می‌کنند که ادراکاتی از چیزها، رویدادها، یا اوضاع و احوال دینی دارند و آن ادراکات پشتوانه‌ای برای باورهای دینی آنهاست (ibid, pp. 2-3). (در فصل پنجم، بخش ۴ـ۲ (هرمنوتیک بازشناسی) به دلایل این مدعا خواهیم پرداخت.)

به نظر زنگویل مشکل «تجربهٔ دینی ادراکی» از اینجا نشئت می‌گیرد که تفاوت مقوله‌ای میان خدا و اشیای متعارفی مانند میز و درخت مجالی برای امکان تجربهٔ ادراکی خدا باقی نمی‌گذارد. خدا حتی از مقولهٔ جن و پری هم نیست که سخن گفتن از امکان تجربه‌شان معنا دارد. تجربهٔ ادراکی خدا غیرممکن است (ibid, p. 3). زنگویل، برای دفاع از موضعگیری خویش، این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان از امکان تجربه‌های دینی ادراکی دفاع کرد؟ به نظر او باید معیارهایی برای تجربهٔ ادراکی مطرح کرد. آلستون یا نشان خواهد داد که تجربه‌های دینی مدّنظر او آن معیارها را برآورده می‌سازند یا باید نشان دهد که آن معیارها مصادره به مطلوب هستند (ibid).

یک معیار مهم علیت است. آلستون شرط علّی را می‌پذیرد (Alston, 1991, pp. 61, 63-66). اینکه برای ادراک X، X باید نقشی علّی در ایجاد تجربهٔ ادراکی ایفا کند. اما ممکن است خدا علت تجربه‌ای ادراکی باشد (تجربه‌ای ادراکی در ما پدید آورد) بی‌آنکه ما خودِ خدا را ادراک کرده باشیم. لذا آلستون می‌گوید خدا با قصد خویش خود را به آگاهی شخص چنین و چنان نمایان می‌کند (ibid, p. 64). اما سؤال همین‌جاست که، با تعریفی که از خدا داریم، خدا چگونه چنین کاری را انجام می‌دهد. اینکه خدا بخشی از زنجیرهٔ علّی منتهی به ادراک باشد برای ادراک او کافی

نیست. برای آنکه خود خدا مدرَک باشد باید نقش علّی خاصی را در تجربهٔ ادراکی ما ایفا کند. اما آلستون جهت بحث را برعکس می‌کند. به نظر او این نقطهٔ عزیمت مناسبی نیست که در بحث ادراک دربارهٔ انواع علیّتهای ممکن سؤال کنیم و سپس موضوع را در مورد ادراک عرفانی بررسی کنیم. به‌جای آن باید ابتدا معین کنیم که ادراکاتی عرفانی داریم و پس از آن تلقی‌مان را از علیت ممکن در این مورد بسط دهیم (ibid, pp. 64-65). به گفتهٔ زنگویل این حرکتِ جالب اما مشکل‌سازی است و همان‌طور که دکارت نحوهٔ تعامل نفس و بدن را عملاً بدون تبیین رها کرد، آلستون نیز دربارهٔ رابطهٔ علّی خدا و نفس توضیح روشنگری نمی‌دهد: به‌ناچار باید فرایندی علّی را به عنوان اصل موضوع پذیرفت بی‌آنکه واقعاً تبیینی عرضه شده باشد. از نظر زنگویل بررسی شرط علّی به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد و تا زمانی که آلستون تبیینی از امکان تعامل علّی خدا و نفس نداده، همچنان دربارهٔ رابطهٔ علّی مورد نظر او بدگمان خواهیم بود، و به طور کلی این چیزی است که بررسی آن را باید به علوم تجربی سپرد (Zangwill, 2004, p. 4-5).

گزینهٔ بعدی این اصل کلی است که علت هر چیزی، از جمله تجربه، باید در رابطه‌ای زمانی ـ مکانی با آن باشد و این تلویحاً بدان معناست که خود آن علت نیز باید زمانی ـ مکانی باشد. روشن است که تبار این اصل به کانت می رسد. از نظر کانت علیت و زمانی ـ مکانی بودن همواره و ضرورتاً باهم‌اند. اما آلستون به احتمال زیاد این شرط کانتی را به عنوان مصادره به مطلوب رد خواهد کرد. به نظر زنگویل ظاهراً پیش کشیدن شرط کانتی راهگشاتر از به میان آوردن شرط علّی نیست: آلستون درخصوص شرط زمانی ـ مکانی قید ما را نمی‌پذیرد و در مورد شرط علّیْ قید علّی را می‌پذیرد اما استدلال می‌کند که تجربهٔ دینی می‌تواند آن شرط را برآورده سازد. به نظر می‌رسد در بن‌بستی جدلی گرفتار شده‌ایم، و این اتفاقی است که از نظر زنگویل برای مباحثهٔ آلستون ـ گیل رخ داده است. اگرچه مدعای گیل در ردّ امکان ادراک دینی درست است اما آلستون به آسانی می‌تواند دلایل وی را به خاطر فرض

رابطهٔ علّی و رابطهٔ زمانی ـ مکانیِ میان مدرِک و مدرَک مصادره به مطلوب بداند؛ و همین کار را هم می‌کند (ibid, pp. 5-6). به این ترتیب، باید در پی استدلالی بود که مصادره به مطلوب یا متهم به سلطه‌جویی معرفتی نباشد.

زنگویل برای خروج از بن‌بست این شرط را مطرح می‌کند که تجربهٔ ادراکی باید به‌واسطهٔ یک قوهٔ ادراکی صورت بگیرد.[۱] به این ترتیب یک دوراهی مبتنی بر حصر عقلی خواهیم داشت: ادراک خدا یا باید از راه یکی از حواس پنجگانه صورت بگیرد، یا از راه یک حس ششم (قوه یا حس دینی) (ibid, p. 7).

اگرچه تأکید و استدلال اصلی آلستون معطوف به ادراک غیرحسی خداست اما در ادراک خدا (← Alston, 1991, pp. 19-20) اشاراتی به تجربه‌های دینی حسی دارد و حتی این را ممکن می‌داند که تحت شرایطی تجربه‌هایی که مضمون حسی دارند ادراک خدا باشند. به همین دلیل جا دارد که این شق بررسی شود. از نظر زنگویل اگرچه ادراک حسی خدا شرط کانتی زمانی ـ مکانی بودن را برآورده می‌سازد اما این گزینه یک مشکل متافیزیکی و یک مشکل معرفت‌شناسانه دارد. مشکل متافیزیکی به مفهوم خدا در ادیان ابراهیمی بازمی‌گردد: تمام حواس ما متضمن بُعد مکانی‌اند و این با خدای بحت و بسیط ادیان توحیدی ناسازگار است. زیرا مستلزم آن است که خدا درحالی‌که در مکان «الف» قرار دارد در مکان «ب» نباشد. اما ممکن است آلستون بگوید (کما اینکه در پاسخ به گیل گفته است) خدا همیشه همه‌جا هست. در این حالت (خدای مکانی همه‌جا حاضر)، هرچیزی در جهان بخشی از خداست (رأیی که به اسپینوزا نسبت داده می‌شود) و ما در ادراک هرچیزی خدا را نیز ادراک می‌کنیم. اما در اینجا نیز ادراکِ بخشی از یک چیز به معنای ادراک خود آن نیست و از آنجایی که هرگز نمی‌توانیم کلّ جهان را ادراک کنیم، نمی‌توانیم خدا را به منزلهٔ خدا

---

۱. زنگویل کوششی برای دفاع از این شرط یا دفع نقد احتمالی آلستون (مثلاً اینکه چنین شرطی ضروری نیست) از خود نشان نمی‌دهد.

ادراک کنیم. به این ترتیب، نمی‌توانیم از راه حواس پنجگانه تجربه‌های ادراکی ناظر به خدا داشته باشیم (Zangwill, 2004, p. 7-11).

اما دربارهٔ نوعی حس ششم که می‌تواند قوهٔ ادراک خدای غیرمکانی باشد چه می‌توان گفت؟[1] مهمترین مشکل حس ششم دینی از نظر زنگویل این است که معلوم نیست چگونه می‌شود تجربهٔ حاصل از یک حس ششم را از شهودی پیشینی و غیرتجربی متمایز کرد. این فکر که اگرچه خدا نه مکانی است نه زمانی با این حال او را ادراک می‌کنیم فکری عجیب و غریب و ناپذیرفتنی است. آنچه در اینجا مشکل‌ساز است این نیست که چگونه می‌توان راجع به موجودی که مکانی و زمانی نیست معرفت داشت. زیرا ممکن است بتوان معرفتی پیشینی راجع به مجرّدات داشت ولو اینکه در نسبتی مکانی یا زمانی با آنها نباشیم. آنچه غریب و ناپذیرفتنی می‌نماید این فکر است که ما آنها را ادراک می‌کنیم. با توجه به این ملاحظات به نظر می‌رسد در اینجا چیزی نیست که «ادراک» را از شهود پیشینی متمایز کند. شاید بهتر باشد بگوییم خدا مانند مثال مجرّد افلاطونی است که به معنای متعارف کلمه به ادراک درنمی‌آید (ibid, p. 13).

اگرچه زنگویل هیچ تلاشی نمی‌کند که نشان دهد «ادراک غیرحسی» مدّ نظر آلستون را باید ذیل همین ادراک با حس ششم آورد اما استدلال او در ردّ حس ششم دینی را می‌توان علیه قول به امکان شقّ سوم (ادراک نه با حواس پنجگانه نه با حس ششم) بازسازی کرد. به این معنا که به لحاظ مفهومی نمی‌توان بدون سخن گفتن از قوای ادراکی از «ادراک» سخن گفت. اگر آلستون قصد دارد ایدهٔ ادراک غیرحسی را جا بیندازد باید وجه تمایز آن را از چیزی که ناگهان صرفاً «به ذهنمان می‌رسد» یا «به دلمان می‌افتد» به روشنی بیان کند. در غیر این صورت ادراک به مفهومی کشدار و مبهم بدل

---

۱. زنگویل به دو دلیلِ آنتونی کنی (*What is Faith?*, 1992) علیه ایدهٔ حس ششم دینی یا «قابلیت حسیِ درونیِ مرموز» اشاره می‌کند و هر دو دلیلِ او را مصادره به مطلوب می‌داند (Zangwill, 2004, p. 12).

خواهد شد که در همه‌جا می‌شود آن را به کار برد. قید و شرط‌هایی هم که آلستون اضافه می‌کند (مانند اینکه انطباع شخص این است که امری بیرونی و حاضر بر او نمایان می‌شود) چیزی جز تکرار مدعا نیست و مفهوم ادراک غیرحسی را روشنتر نمی‌کند.

زنگویل نتیجه می‌گیرد که اگرچه ممکن است چیزی را ادراک کنیم و سپس وجود موجودی با صفات الهی را استنتاج کنیم اما این فکر که می‌شود موجودی دارای این صفات را به همین نحو ادراک کرد مشکل‌ساز و ناپذیرفتنی است. دیدگاه پذیرفتنی‌تر آن است که ادراک دینی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. اعتقاد به خدا ممکن است مبانی دیگری (دلایل عقلی یا پیشینی) داشته باشد اما هیچ‌یک از آن مبانی متضمن ادراکات دینی نیست و تجربهٔ دینی ادراکی چیزی جز افسانه نیست (← ibid, p. 20).

## ۳ـ۵ ادراک عرفانی و واقع‌گرایی دینی

در بخش قبلی انتقادات و شبهات مربوط به امکان ادراک دینی را ملاحظه کردیم و دیدیم که زنگویل، با هدف بیرون آوردن مباحثهٔ آلستون ـ گیل از بن‌بست جدلی، ایدهٔ جدیدی برای فهم امکان ادراک دینی مطرح کرد. منتقد دیگری که او نیز این مباحثه را دچار بن‌بست دیده و خواسته است راه جدیدی برای خروج از آن پیشنهاد کند پیتر برن (۲۰۰۹) است. وی با طرح این سؤال که آیا آلستون در عرضهٔ تفسیری واقع‌گرایانه از ادراک عرفانی مسیحی موفق بوده است، استدلال می‌کند که نقد گیل، در صورت بازسازی، کاشف از عدم شباهت مهمی میان ادراک حسی و ادراک عرفانی است. ادراک عرفانی، اگر آن را واقع‌گرایانه بفهمیم، برخلاف ادراک حسی، در نظر اول موجه نیست. به اعتقاد برن راه پیشبرد بحث و خروج از این بن‌بست آن است که نشان دهیم استدلال آلستون در اثبات خداباوری واقع‌گرایانهٔ مسیحی شکست می‌خورد.

برن پیش از اقامهٔ استدلالهای خویش به موضوع مهمی توجه می‌کند که

نزد اغلب منتقدان مغفول مانده است و آن دامنهٔ مدعیات آلستون در کتاب ادراک خداست.[۱] آلستون معتقد است که استدلالش بر فرض وجود خدا یا وقوع ادراک خدا استوار نیست (← Alston, 1991, p. 1, 3, 5). حتی می‌گوید که قصد دارد موضوع را از موضعی بیرونی (بیرون از هرگونه روال ایجاد باور بر مبنای ادراکات ادعایی) بررسی کند (← ibid, p. 10). از این اظهارات چنین برمی‌آید که وی بیش از آنکه موضعی دفاعی داشته باشد موضعی تهاجمی دارد. همچنین دربارهٔ شباهت ادراک عرفانی به ادراک حسی می‌گوید اگرچه سرمشق و نمونهٔ شاخص ادراک ادراک حسی است اما ادراک به ادراک حسی محدود نمی‌شود (ibid, p. 9). ادراک عرفانی اوصاف مشترکی با ادراک حسی دارد، از جمله اینکه هر دو ساختار سوژه ـ ابژه‌ای دارند. در هر دو حالت چیزی به‌واسطهٔ تجربه بر شخص نمایان می‌شود؛ تجربه‌ای که نوعی «داده» است و لذا امری بیرونی و عینی است نه درونی و انفسی. به جهت همین ویژگی است که ادراک اصیل از دیگر حالات آگاهی نظیر تفکر و تخیل و یادآوری متمایز است (ibid, p. 36-37). از سوی دیگر آلستون مدام درخصوص «سلطه‌جویی معرفتی» اخطار می‌دهد. این خطای کسانی است که گمان می‌کنند ادراک عرفانی باید از هر جهت شبیه ادراک حسی باشد. اما با فرض اینکه متعلَّق روال ادراک مسیحی خدایی شخص‌وار و متعالی است، انتظار می‌رود که جنبه‌های مهمی از ساختار روال ادراک حسی در روال ادراک عرفانی غایب باشد، و در واقع نیز چنین است. لذا تلقی ما از **شباهت** این دو روال باورساز باید بر اساس **خودبنیادی** هریک تعدیل شود. به گفتهٔ برن منتقدان در ردّ مدعای آلستون کوشیده‌اند ویژگیهای مهمی برای روال ادراک حسی بیابند که در عین اینکه موجب اعتمادپذیریِ معرفتی آن می‌شود، در روال ادراک مسیحی غایب است. اما

---

۱. در ابتدای فصل پیش نشان داده شد که بیان آلستون دربارهٔ حدود و هدف استدلالهایش مشوّش است. ملاحظات برن نیز آن استنباط را تأیید می‌کند (نیز ← Kretzmann, 1995, p.).

تمام این تلاشها با پاسخ آمادهٔ آلستون روبه‌رو شده که این مقایسه‌ها نادرست و مبتلا به همان سلطه‌جویی معرفتی است. ناکامی منتقدان وقتی بیشتر می‌شود که آلستون می‌پذیرد برخی از این عدم شباهتها بیشتر حاکی از اختلاف در درجات و مراتب توجیه و اعتمادپذیری است. برن، با کنار گذاشتن تمام آنچه در این قسمت گفته شد، این سؤال را پیش می‌کشد که آلستون در ادراک خدا، به زعم خود، چه چیزی را اثبات کرده است، و پس از بررسی چند گزینهٔ محتمل نتیجه می‌گیرد که آنچه آلستون باید اثبات کند، با توجه به گفته‌هایش در آغاز کتاب[1]، چیزی از این قبیل است:

(۱) این باور فرد خداناباور یا غیرمسیحی معقول نیست که خروجیهای روال باورساز عرفانی مسیحی به لحاظ معرفتی موجه نیستند.

(۲) اگر فرد خداناباور روال باورساز ادراک حسی را موجد باورهای موجه بداند، باید روال باورساز عرفانی مسیحی را نیز به همان نحو قابل اعتماد بداند.

نهایتاً سؤال برن این است که آلستون (۱) یا (۲) را اثبات کرده است.

برن برای نزدیک شدن به پاسخ این سؤال به مباحثهٔ آلستون ـ گیل رجوع می‌کند. شروط گیل با این اندیشه پیوند دارند که اُبژه و متعلَّق ادراک حسی در ساحتی مستقل از سوژه وجود دارد؛ ساحتی که برای بیش از یک مشاهده‌گر قابل دسترسی است و وجود شیء در چنان ساحتی نشانهٔ آن است که شیء وجودی بیرونی و عینی دارد. به گفتهٔ برن، پاسخ آلستون به نقد گیل پاسخ دور از انتظاری نیست. او خواهد گفت گیل به نحو ناموجهی ادراک عرفانی را به محک اوصاف ادراک حسی می‌زند که همان سلطه‌جویی معرفتی است و الی آخر. درخصوص شرط متافیزیکی، آلستون توضیح می‌دهد که اگر راههایی برای تشخیص خدا از دیگر متعلَّقات تجربه

---

۱. آلستون در آغاز کتاب (Alston, 1991. p. 10) می‌گوید هدف او استدلال علیه رأیی است که پیشاپیشْ امکان ادراک خدا را ناممکن می‌داند و نیز نشان دادن اینکه باورهای حاصل از ادراک عرفانی (باورهای جلوه‌بنیاد) در نظر اول موجه‌اند.

وجود داشته باشد، می‌توان تصدیق کرد که خدایی که در تجربهٔ عرفانی نمودار می‌شود متعلّق ادراک واقعی و بیرونی است. اگر بتوان خدا را در ادراک تشخیص داد، این را هم می‌شود گفت که آیا متعلّق ادراک ما خداست یا چیزی دیگر. در اینجا باورهای دینیِ از پیش موجود به کمک تجربه می‌آیند و تعیین می‌کنند که نمایان شدن تجربی خدا تا چه حد واقعی یا ذهنی است (← Alston, 1994, pp. 891-899).[1] درخصوص شرط معرفت‌شناسانه نیز آلستون بلافاصله خودبنیادی روال باورساز عرفانی مسیحی را پیش می‌کشد. او لزوم آزمون بین‌الاذهانی را می‌پذیرد اما نه از نوعی که مناسب روال باورساز حسی است. اینکه تجلی خدا منوط به خواست آزادانهٔ خود اوست به این معناست که این انتظاری نابجاست که اگر من تحت شرایطی خدا را ادراک کردم، پس شما هم می‌توانید در همان شرایط خدا را ادراک کنید. افزون براین، ادراک مفروض خدا به محک نفی‌کننده‌های دینی می‌خورد و به این معنا آزمون می‌شود.

از نظر برن، آلستون و گیل الگوی متعارف این‌گونه مباحثات را به نمایش می‌گذارند: گیل می‌اندیشد که عدم شباهت تعیین‌کننده‌ای را میان روال باورساز عرفانی مسیحی و روال باورساز حسی یافته است. اما آلستون، ضمن قبول عدم شباهت، پاسخ می‌دهد که آن عدم شباهت فقط براساس سلطه‌جویی معرفتی مهم به نظر می‌رسد. اما به اعتقاد برن می‌توان با طرح نکته‌ای راجع به واقع‌گرایی/ واقع‌نمایی[2] این مباحثه را از بن‌بست خارج و وارد مرحلهٔ جدیدی کرد.

نکتهٔ اصلی برن، که به اعتقاد او می‌تواند ما را از بن‌بست مباحثهٔ آلستون ـ گیل خارج کند، ارزیابی نظریهٔ آلستون از منظر واقع‌گرایی

---

۱. در فصل پنجم (بخش ۴ـ۲) بحث تشخیص و بازشناسی ادراکی به‌طور مشروح آمده است.

۲. به نظر می‌رسد اصطلاح «واقع‌نمایی»، دست‌کم در بحث حاضر، گاه بهتر از واژهٔ واقع‌گرایی مفاد realism را می‌رساند. از همین رو در مواردی که مناسب دیده‌ام از «واقع‌نمایی» استفاده کرده‌ام.

(رئالیسم) است. به نظر برن شروط متافیزیکی و معرفت‌شناسانهٔ گیل را باید این‌گونه تفسیر کرد که آن شروط توضیح می‌دهند که چرا اصل بر تفسیر واقع‌گرایانه از روال ادراک حسی است و مسئولیت اقامهٔ برهان بر دوش تفسیر ناواقع‌گرایانه از روال ادراک حسی است؛ و از سوی دیگر نشان می‌دهند که چرا در مورد روال ادراک مسیحی تفسیر ناواقع‌گرایانه همان‌قدر مقبولیت اولیه دارد که تفسیر واقع‌گرایانه، و مسئولیت اقامهٔ برهان بر دوش تفسیر ناواقع‌گرایانه نیست.

به گفتهٔ برن اگر واقع‌گرایی را به معنای قول به وجود مستقل از ذهن متعلَّقات معرفت بدانیم آن‌گاه واقع‌گرایی اولاً و بالذات مدعایی متافیزیکی خواهد بود. در مورد ادراک حسی مدعای واقع‌گرایی این است که اشیای مادی (یعنی اشیایی که در ابعاد مکان و زمان قرار دارند) مصادیقی از مفاهیمی هستند که ما به تجربهٔ حسی نسبت می‌دهیم. در مورد ادراک مسیحی واقع‌نمایی به این معنا خواهد بود که مفهوم مسیحیِ خدا مصداق و مابه‌ازایی دارد که در «ساحت مقدس» (sacred space) «ماورای» جهان زمانی ـ مکانیِ این دنیا وجود دارد. واقع‌گرایی، به منزلهٔ مدعایی متافیزیکی دربارهٔ مفاهیم و مطابَقهایشان، از رابطهٔ علت و معلولی میان مدرَک و ادراک حکایت می‌کند و این شرط همان‌قدر در مورد ادراک حسی لازم است که در مورد ادراک عرفانی.

برن مدعای آلستون را حاکی از نوعی همترازی می‌داند. به این معنا که به اعتقاد آلستون توجیه ما برای قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز حسی تفاوت عمده‌ای با توجیه مربوط به قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز مسیحی ندارد. اما برن منکر این همترازی میان اعتمادپذیری مربوط به واقع‌نمایی ادراک حسی و اعتمادپذیری مربوط به واقع‌نمایی ادراک عرفانی است. به نظر وی گزارهٔ (۳) صادق است اما گزارهٔ (۴) چنین نیست:

(۳) فرد ایده‌آلیست یا شکاک در انکار واقع‌نمایی ادراک حسی محق نیست.

(۴) فرد سکولار در انکار واقع‌نمایی ادراک عرفانی محق نیست.

استدلال برن این است که هویت و خصوصیات چیزی تحت عنوان روال باورساز مسیحی چنان نیست که گزارهٔ (۴) را اثبات کند، و برای این کار چیزهای دیگری نیز لازم است (برای مثال استدلالی که نشان دهد قول به واقع‌نمایی ادراک عرفانی تبیین بهتری برای روال باورساز عرفانی است تا ناواقع‌نمایی آن).

به نظر برن، اولاً «نمایان شدن» در تجربهٔ دینی به اندازهٔ نمایان شدنی که تجربهٔ حسی را موجه می‌کند قطعی و قابل اطمینان نیست. ثانیاً، و مهمتر از همه، شکاکیت درخصوص واقع‌نمایی ادراک حسی لوازم و نتایج زیادی برای دیگر باورهای ما خواهد داشت. اما، در مقابل، شکاکیت در خصوص ادراک عرفانی، و طرح تبیین‌های بدیلی مانند تبیین‌های روان‌شناسانه، زیر پای بقیهٔ باورهای ما را خالی نمی‌کند. حتی معتقدان به خدا ممکن است چنان تجربه‌هایی را توهم بدانند. می‌شود به وجود خدا در ساحتی متعالی اعتقاد داشت اما ادراک خدا را منکر بود به این دلیل که خدا متعلَّق ادراک قرار نمی‌گیرد.

برن استدلال دیگری علیه هم‌ارز دانستن (۳) و (۴) مطرح می‌کند: حتی حامیان پرشور واقع‌نمایی ادراک عرفانی به حجم انبوه تجربه‌های وهم‌آلود در قلمرو تجربه‌های عرفانی اذعان دارند. اگر واقع‌نمایی روال باورساز مسیحی را بپذیریم باید درخصوص ادراک عرفانی هندویی یا بودایی ناواقع‌گرا باشیم. اگر ادراک عرفانی مسیحی مابه‌ازایی در ساحت مقدس داشته باشد، ادراک عرفانی هندویی چنین نیست، زیرا در آن ساحت برای متعلَّق هر دو گونه ادراک جا نیست. لذا اگر نمایان شدن تجربی مؤید واقع‌نمایی ادراک عرفانی باشد از این حیث تفاوتی میان ادراک مسیحی و هندویی وجود ندارد.

البته ممکن است کسی قرائتی شمول‌گرایانه (inclusivist) از ادراک مسیحی داشته باشد که طبق آن متعلَّق ادراکات عرفانی مؤمنان ادیان دیگر

نیز ادراک خدای ـ واقعی ـ مسیحیت است با این تفاوت که آنها یا ادراکاتشان اشکالی دارد یا توصیف و تفسیر درستی از تجربه‌هایشان ندارند. همچنین ممکن است مانند کسانی چون دیویس (Davis, 1989) یا گلمن (Gellman, 1997) از شمول‌گرایی هم عبور کنیم. این دو می‌کوشند مخرج مشترکی از ادراکات عرفانی در سنتهای دینی مختلف به دست دهند. اما چنین موضعی ـ برخلاف نظر آلستون ـ این مسئله را کنار می‌گذارد که روال باورساز عرفانی کدام‌یک از سنتهای دینی قابل اعتماد است. در سابقهٔ بحث، مباحثات زیادی دربارهٔ کفایت برخورد آلستونی در مواجهه با اهمیت و معنای تکثر و تنوع ادراکات عرفانی ادیان موجود است. کسی که در مورد واقع‌نمایی ادراک عرفانی شکاک است پاسخی می‌تواند بدهد که او را وارد این معرکه نکند: حتی شمول‌گرایان نیز ناچارند ادراکات عرفانی قائلان به چندخدایی را ناواقع‌گرایانه تفسیر کنند. تفسیر ناواقع‌گرایانهٔ ادراکات عرفانیِ «دیگران» حتی به مذاهب مختلف درون یک دین نیز سرایت خواهد کرد. حاصل آنکه از منظر روال باورساز عرفانی مسیحی و دیگر روالهای باورساز عرفانی نظیر آن، نمایان شدن تجربی دلیلی به سود واقع‌نمایی نیست.

برن به پاسخهای مقدر نیز می‌پردازد: ممکن است گفته شود که قول به واقع‌نمایی ادراکات حسی نیز تمام ادراکات حسی (خطاهای ادراکی یا توهمات) را واقع‌گرایانه تفسیر نمی‌کند. لذا کاملاً ممکن است که در مقایسهٔ ادراک عرفانی با ادراک حسی با تفاوت در درجات مواجه باشیم. به این معنا که میزان رجوع ما به تفسیر ناواقع‌گرایانه در مواجهه با ادراکات عرفانی در مقایسه با ادراکات حسی بیشتر است؛ همین و بس. اما منتقد آلستون خواهد گفت وجود توهم ادراکی واقع‌نمایی ادراک حسی را نفی نمی‌کند زیرا روش عمدهٔ کشف چنان توهماتی نیز تجربه‌های حسی بیشتر و گواهی ادراک حسی راجع به واقعیت زمانی ـ مکانی است. اما در مقابل، «کشف» اینکه ادراکِ جان اشیا نزد جانمندانگاران (یا دیگر نمونه‌های

ادراکی مردود از منظر یک مسیحی) واقعی نیست واقع‌نمایی ادراک مسیحی را تأیید نمی‌کند. زیرا دلیل اینکه یک مسیحی این‌گونه ادراکات را رد می‌کند چیزی جز این نیست که نظام اعتقادات او چنین حکم می‌کند. انحصارگرایان مسیحی تمام ادراکات عرفانی ادیان شرقی را وهمی خواهند دانست. اما تمام اینها مواد و مهمات فرد شکاک در حمله به واقع‌نمایی ادراک عرفانی است: با همان تبیین روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه (فرهنگی) که یک مسیحی بعضی ادراکات عرفانی (ادراکات عرفانی ادیان یا مذاهب دیگر) را می‌فهمد می‌شود همهٔ ادراکات عرفانی را تبیین کرد و چنین تبیینی به‌صرفه‌تر و معقولتر است.

برن معتقد است استدلال وی علیه مدعای همترازی آلستون به معنای آن نیست که فرد مؤمن در تصدیق واقع‌نمایی ادراک عرفانی محق نیست. اما آنچه آلستون به عهده گرفته اثبات گزاره‌های (۱) یا (۲) و (۴) بوده است. به همین دلیل آلستون معتقد است که لازمهٔ تشکیک در اعتمادپذیری ادراک عرفانی تشکیک در ادراک حسی است. اما از آنجایی که چنان همترازی‌ای در میان نیست، از انکار اعتمادپذیری ادراک عرفانی چنین شکاکیتی هم نتیجه نمی‌شود. جایگاه معرفتی تجربه‌های عرفانی، به منزلهٔ تجربه‌هایی با مابه‌ازایی خارجی، مبهم و مشکوک است. تجربه‌های عرفانی اگرچه از برخی جهات شبیه تجربه‌هایی به نظر می‌رسند که مابه‌ازایی خارجی دارند از جهات دیگر شبیه تجربه‌هایی هستند که مابه‌ازایشان صرفاً امری درونی است و از آنجایی که ویژگی نموداری (نمایان شدن) در تجربه‌های عرفانی در مقایسه با تجربه‌های حسی از وضوح و شیوع کمتری برخوردار است، هنوز جا دارد که دربارهٔ واقع‌نمایی تجربه‌های عرفانی شک داشته باشیم.

برن نقد خود را این‌گونه به پایان می‌برد که استدلالهای او به سود ناهمترازی تجربهٔ حسی و تجربهٔ عرفانی اثبات نمی‌کند که نمی‌شود تجربه‌های عرفانی را ناظر به موجودی در ساحتی متعالی و مقدس دانست،

بلکه این استدلالها تأییدی است بر ایهامی که هیک از آن سخن گفته است. هیک به ابهام و ایهام (دوپهلو بودن) جهان (از حیث دینی) اذعان دارد. از نظر او این موضوع دربارهٔ تجربهٔ دینی نیز صدق می‌کند: می‌شود تجربهٔ دینی را مواجهه با حقیقت متعالی دانست، مگر اینکه دلایلی به سود تفسیر غیردینی از آن وجود داشته باشد.[۱] از طرف دیگر، هیک به ناهمترازی بنیادین میان تجربهٔ حسی و تجربهٔ دینی اشاره می‌کند (← Hick, 1989, Part 3). جهان، حتی با احتساب تجربه‌های عرفانی، از حیث دینی مبهم است اما از نظر مادی ابهام ندارد. ما به لحاظ معرفتی آزادیم که جهان را واجد بُعدی مقدس بدانیم یا نه. اما در اینکه جهان را واجد اشیای زمانی ـ مکانی بدانیم یا نه به لحاظ معرفتی آزاد نیستیم. زیرا فشار علّی جهان خارج را نمی‌توان نادیده گرفت. به عبارت دیگر، فرد معتقد در تفسیر واقع‌گرایانه از تجربه‌های عرفانی همان‌قدر محق است که فرد غیرمعتقد در تفسیر ناواقع‌گرایانه از آنها ــ و این خلاف آن چیزی است که آلستون از ابتدا قصد اثبات آن را داشت.

نقادی برن تا حد زیادی موفق است و در این حکم که آلستون نهایتاً نمی‌تواند وظیفه‌ای را که در ابتدا بر دوش گرفته بود به انجام رساند حق با اوست. تنها نکته‌ای که به نظر می‌رسد دربارهٔ ملاحظات پایانی و ایجابی اوست دربارهٔ نظریهٔ هیک. برن در ارزیابی تأییدآمیزش از نظر هیک اشاره‌ای به این نمی‌کند که هیک دربارهٔ توان توجیهی تجربهٔ دینی کمابیش با آلستون هم‌رأی است[۲] با این تفاوت که به نظر هیک این نکته دربارهٔ همهٔ ادیان صادق است (پلورالیسم). به این معنا که تجربه‌های دینی مؤمنان همهٔ ادیان باورهای دینی ایشان را موجه می‌کند. اما آلستون که انحصارگراست معتقد است که نمی‌شود که همهٔ ادیان برحق باشند و لذا تجربهٔ دینی فقط در یکی از ادیان ممکن است منجر به تکوین باورهای صادق بشود. در اینجا باید گفت استدلال

---

۱. هیک در بخش دوم تفسیری از دین (1989) به تفصیل به این موضوع پرداخته است.

۲. پیشتر اشاره شد که آلستون هیک را از نخستین منابع فکری خود دربارهٔ موضوع تجربهٔ دینی دانسته است. برای نقد آلستون بر آرای هیک دربارهٔ تجربهٔ دینی ← Alston, 1991, pp. 27-28, 264-266.

برن علیه آلستون را می‌توان در مورد نظریهٔ هیک نیز بازسازی کرد. اما ورود در این بحث ما را از موضوع اصلی دور خواهد کرد (برای آگاهی از مشکلات نظریهٔ هیک ← لگنهاوسن، ۱۳۷۹، فصل یک؛ عباسی، ۱۳۸۵ب).

## ۳ـ۶ حاصل: آیا ادراکی دانستن تجربهٔ دینی موجه است؟

تا اینجا برخی از مهمترین نقدها بر امکان ادراک خدا و برخی از مشکلات توجیه مبتنی بر تجربه‌های عرفانی را دیدیم. در این بخش با افزودن نقدها و استدلالهایی دیگر سعی می‌کنیم مشکلات الگوی ادراکی آلستون را از جهاتی دیگر نشان دهیم.

**الف)** کاری که آلستون در بحث ادراک می‌کند عرضهٔ نظریه‌ای است که معنای بسیار عامی از ادراک را پیش می‌کشد به نحوی که ادراک دیگر محدود و منحصر به ادراک حسی نباشد. در این تعریف و معنای جدید، مهمترین ویژگی ادراک «نمایان شدن» است، و از این حیث تفاوتی میان تجربه‌های حسی و برخی از تجربه‌های دینی وجود ندارد. به این ترتیب، وی در معنا و مفهوم ادراک بسط و توسّع ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد منتقدان اگرچه به این موضوع نزدیک شده‌اند اما به حد کافی به آن نپرداخته‌اند. اگر نمایان شدن را ذات ادراک بدانیم آن‌گاه نه فقط از ادراک دینی بلکه از ادراک اخلاقی، ادراک هنری، ادراک فلسفی، ادراک ریاضی و ... نیز می‌توان سخن گفت. زیرا در این موارد نیز می‌توان از «نمایان شدنِ» حُسن یا قبح یک فعل، زیبایی یک اثر هنری، راه‌حل یک مسئله و ... سخن گفت. اما این را باید از لوازم نامطلوب مدعای آلستون دانست. زیرا در این صورت ادراک آن‌قدر عام می‌شود که معنایی معادل درک و فهم می‌یابد و دیگر وجه تمایز و اهمیتش را برای هدف آلستون از دست می‌دهد.[1] از سوی دیگر این معنا

---

۱. همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، در سنت فلسفی ما یکی از معانی ادراک همین معنای عام بوده است.

به دلیل اینکه از منظر شناسنده است، بیشتر قائم به ذهن است و مطمئناً آلستون چنین لازمه‌ای را نخواهد پذیرفت. اگر ملاحظات فوق وارد باشد تقریر آلستون از ادراک و لذا ادراک عرفانی نهایتاً سر از معنای بسیار عام تجربهٔ دینی درمی‌آورد: هرگونه درک و دریافت تجربی و غیرتجربی؛ و در مورد ادراک عرفانی: هرگونه درک و دریافت و بصیرت دینی؛ چیزی که آلستون در همان ابتدا آن را از بحث خویش کنار گذاشت.

ب) دیوید وایت در مقاله‌ای با عنوان «آیا آلستون می‌تواند در برابر تندباد گیل بایستد؟»[1] در مقام دفاع از مدعای آلستون در برابر گیل برمی‌آید و تذکر می‌دهد که باید تفاوت گذاشت میان شروط لازم برای یک ادراک معتبر، و نشان دادن اینکه یک ادراک معتبر است (White, 1996, p. 146). این تمایز درستی است اما در اینجا به دلیلی نیاز داریم که مدعای داشتن ادراک را موجه کند. داشتن تجربهٔ ادراکی به معنای داشتن ادراک نیست. در داشتن ادراک، غیر از معنای پدیدارشناسانه، پای معنای عینی ادراک نیز در میان است. در بحث از تجربهٔ دینی تأکید آلستون و استدلالهایش معطوف به معنای پدیدارشناسانهٔ ادراک است نه معنای عینی آن. آلستون در مورد تجربه‌های دینی در واقع کار چندانی برای معنای عینی ادراک انجام نمی‌دهد درحالی‌که باید این کار را می‌کرد. زیرا ما معمولاً وقتی دربارهٔ ادراک چیزی سخن می‌گوییم معنای عینی آن را در نظر داریم، و بدون شک بخشی از معنای عینی ادراک (یا دست‌کم معقولیت ادعای ادراک به معنای عینی) از طریق آزمون و/ یا تأییدپذیری بین‌الاذهانی حاصل می‌شود و این چیزی است که تجربه‌های دینی فاقد آن‌اند. اما از فحوای استدلالهای آلستون چنین برمی‌آید که از نظر او تجربهٔ ادراک خدا برای معقولیت قول به ادراک خدا کافی است مگر اینکه دلایلی علیه وجود خدا یا علیه امکان نمایان

---

۱. "Can Alston withstand the gale?" کلمهٔ gale در عنوان مقاله ایهام دارد (هم به معنای تندباد و هم نام منتقد آلستون).

شدن او در تجربه داشته باشیم. به بیان دیگر، او دربارهٔ معنای عینی ادراک صرفاً به امکان آن بسنده می‌کند. در این صورت حتی اگر حق با آلستون باشد او صرفاً یک امکان را اثبات می‌کند: اگر خدا وجود داشته باشد، ادراک او ممکن است. اما این شیوهٔ پیش بردن بحث چندان رضایت‌بخش نیست و به نظر می‌رسد برای تصدیق مدعای آلستون به چیز بیشتری نیاز داریم (نیز ← فصل پنجم، بخش ۴ـ۳: هرمنوتیک توجیه).

ج) آلستون از یک سو در مواردی به‌جای پاسخ دادن به سؤالات، مسئله را احاله به جهل می‌کند (برای مثال در پاسخ به این سؤال که اگر ادراک عرفانی داریم کیفیات پدیداری آن کدام است، سخن او درنهایت این است که نمی‌دانیم این اتفاق چگونه رخ می‌دهد اما صاحبان آن تجربه‌ها چنین تلقی‌ای داشته‌اند) یا در برابر نقد کسانی که بر مشکلات متافیزیکی ادراک خدا تأکید می‌کنند، به‌جای جواب دادن به سؤال، باز ما را به تجربه‌هایی ارجاع می‌دهد که بنابه ادعا ادراک خدا بوده است.[۱] از سوی دیگر، آلستون در برابر این نقد که ما فاقد شیوه‌های وارسی و آزمون تجربه‌های دینی هستیم، این مدعا را مطرح می‌کند که البته در مورد تجربه‌های عرفانی نیز چنین شیوه‌هایی وجود دارد اما نه از سنخ شیوه‌های آزمون و تأییدپذیری مناسب تجربه‌های حسی. زیرا هریک از «روالهای باورساز عرفانی» (سنتهای دینی) شیوه‌های وارسی و آزمون خاص خودش را دارد. اما این پاسخ چند اشکال دارد: اولاً مدعای او را نقدناپذیر می‌کند. زیرا طبق این شیوه می‌توان با گفتن اینکه ادراک عرفانی قانون خودش را دارد هر نقد بیرونی‌ای را نوعی مصادره به مطلوب دانست و به این ترتیب گفتگو را به بن‌بست کشاند. ثانیاً، این پاسخْ آلستون را در معرض نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه قرار می‌دهد. به این معنا که هر ادعای ادراکی خواهد

---

۱. ممکن است استدلال آلستون این باشد که تحقق شیء (در اینجا ادراک خدا) بهترین دلیل برای امکان آن است. اما او برای تحقق آن استدلالی نمی‌آوَرَد.

توانست خودش را با معیارهای خودش موجه کند. ثالثاً، اگر مدعای آلستون ادراکِ امری فراگیر و جهانشمول و برون‌سیستمی است چرا باید شیوه‌های وارسی آن محلی و منطقه‌ای و درون‌سیستمی (فقط در دسترس مسیحیان) باشد؟

د) آلستون دربارهٔ مدعای ادراکی بودن تجربه‌های موردنظرش کاری بیش از این نمی‌کند که نشان دهد آن تجربه‌ها به معنای پدیدارشناسانه (از چشم صاحبانشان) ادراکی‌اند؛ به این معنا که به نظر شخص چنین می‌رسد که چیزی بر او نمایان شده است. حال اگر از واقع‌نما بودن این تجربه‌ها سؤال شود (معنای عینی ادراک)، به نظر آلستون از آنجایی که واقع‌نما بودن را حتی دربارهٔ تجربه‌های حسی هم نمی‌توان اثبات کرد، باید دید آیا معقول است تجربه‌های دینی (و بر همین قیاس تجربه‌های حسی) را واقع‌نما بدانیم یا نه.[1] در پاسخ به این نحوه از طرح مسئله، همصدا با برن باید گفت با فرض ناتوانی ما در اثبات واقع‌نمایی ادراک حسی، آنچه سبب می‌شود واقع‌نما دانستن ادراکات حسی را، به رغم این، معقول بدانیم محذوراتی است که نا ـ واقع‌نما دانستنشان برای ما پیش می‌آوَرَد، حال آنکه چنین محذوراتی برای «ادراکات دینی» وجود ندارد (فرد مسیحی می‌تواند به کلّ ادراکات دینی مسلمان یا بودایی اعتنایی نکند و این بی‌اعتنایی هیچ مشکلی برای او به وجود نخواهد آورد، اما مواردی هست که بی‌اعتنایی به ادراکات حسی همین مسلمان یا بودایی ممکن است جان فرد مسیحی را به خطر بیندازد ــ مثلاً آن مسلمان یا بودایی پزشک معالج این مسیحی باشد). این امر موجب ناهمترازی این دو قِسم تجربه می‌گردد کما اینکه شکاکیت دربارهٔ وجود عالم خارج و شکاکیت دربارهٔ وجود خدا نیز همتراز نیستند.

---

۱. پاسخ آلستون به این سؤال با توسل به اصل آسان‌باوری مثبت است. او به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که شخص، به صِرف داشتن تجربه‌های دینیِ ادراکی، در داشتن باورهای جلوه‌بنیاد موجه است ــ مگر آنکه دلایل مهمی در کار باشد که خلاف این را نشان دهد.

**ه)** آلستون با توسل به اصل آسان‌باوری نتیجه می‌گیرد که باورهای جلوه‌بنیاد شخص، به صرف داشتن تجربه‌های دینیِ ادراکی، موجه است مگر آنکه خلافش ثابت شود. او به این ترتیب وظیفهٔ اقامهٔ برهان را بر دوش رقیب می‌گذارد. اما این کار او پذیرفته نیست، زیرا همان‌گونه که در نقد برن دیدیم تفسیر ناواقع‌گرایانه از تجربه‌های عرفانی همان قدر مقبولیت دارد که تفسیر واقع‌گرایانه. از سوی دیگر، به سبب حضور پررنگ باورهای مسیحی در تشخیص محتوای ادراک عرفانی، و به این سبب که این باورها بدیهی نیستند، آلستون باید در دفاع از باورهای مسیحی دلیل بیاورد. به بیان دیگر، اگر ادراکی دانستن تجربه‌های مورد نظر آلستون به معنای پدیدارشناسانه موجه باشد، ادراکی دانستن آنها به معنای عینی در گرو آن است که آلستون ابتدا باورهای مسیحی پشتیبانِ آنها را موجه کند، اما او چنین کاری نکرده است (نیز ← فصل پنجم، بخش ۴ـ۲: هرمنوتیک بازشناسی).

و درمجموع، این نقدها اگر مدعای آلستون را بی‌اعتبار نکرده باشد، نشانگر مشکلات جدی‌ای است که پیش‌روی نظریهٔ او قرار دارد. به همین دلیل می‌توان نتیجه گرفت که آلستون دلایل محکمی برای اثبات مدعای خویش اقامه نکرده است. اما آیا او می‌تواند از راهی برود که مشکلات کمتری برای توجیه باورهای مبتنی بر تجربهٔ دینی داشته باشد؟ بله، و درواقع هم این کار را کرده است: نظریهٔ روال باورساز. آلستون حاضر است از مدعای ادراکی بودن تجربه‌های موردنظرش صرف‌نظر کند و جای پای محکمتری برای نظریه‌اش انتخاب کند. وی در پاسخ به مدعای پاپاس، که ادراکی بودن را برای استدلال آلستون ضروری دانسته، منکر ضرورت ادراکی بودن تجربه‌های دینی برای درستی نظریه‌اش شده است! او می‌گوید:

> حتی اگر پاپاس مرا قانع کرده بود که تجربه‌های عرفانی را نباید نوعی ادراک دانست، می‌شد همچنان به سود این مدعای معرفت‌شناسانه

> استدلال کرد که باورهای جلوه‌بنیاد، به اعتبار تجربه‌های عرفانی، در نظر اول موجه‌اند. زیرا خواه الگوی ادراکی من درست باشد خواه نه، روال موجِد باورهای جلوه‌بنیادی (مبتنی بر تجربه‌های عرفانی) وجود دارد که به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده و همچنان معتبر است (Alston, 1994, p. 896).

این اظهارنظرِ شگفت‌انگیز، گذشته از اینکه ما را در وضع جدیدی قرار می‌دهد، تأییدی است بر فرضیه‌ای که در آغاز این فصل طرح شد. این سخن به آن معناست که الگوی ادراکی، اگرچه بخشی از نظریهٔ آلستون است، ذاتیِ نظریهٔ او دربارهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی نیست و نظریهٔ او قائم به فکر دیگری است: روالهای باورساز و تثبیت‌شدگی آنها. به این ترتیب، سرنوشت مدعای آلستون را باید در نظریهٔ روالهای باورساز و معقولیت آنها دنبال کرد. فصل بعد به بررسی استدلال آلستون در دفاع از معقولیت روال باورساز عرفانی اختصاص دارد.

## فصل چهارم

# توجیه مبتنی بر روال باورساز
# آیا معقول است روال باورساز عرفانی را قابل اعتماد بدانیم؟

### ۴ـ۱ مقدمه: توجیه معرفتی و روال باورساز عرفانی

براساس نظریهٔ متقدم آلستون دربارهٔ توجیه،[۱] باور موجه باوری است که مبتنی بر مبنایی کافی باشد. مبنای کافی، بنا به تفسیر برون‌گرایانهٔ آلستون، مبنایی است که کاشف از صدق باشد؛ به این معنا که باورهای حاصل از آن مبنا واجد بیشترین احتمال صدق باشد. این تلقیِ آلستون از اعتمادپذیریِ یک مبناست. در یک کلام، باور B برای شخص S در نظر اول موجه است اگر و تنها اگر مبتنی بر مبنایی مؤدی به صدق باشد؛ به این معنا که احتمال

---

۱. همان‌گونه که در فصل دوم اشاره شد، آرای آلستون دربارهٔ توجیه معرفتی بعد از انتشار کتاب ادراک خدا دچار تغییرات مهمی شد. وی در نظریات اخیر خویش منکر این شد که ویژگی واحدی به‌عنوان «توجیه معرفتی» وجود دارد که باورهای ما باید واجد آن باشند. درعوض، او کثرتی از «مطلوبهای معرفتی» را پیشنهاد کرد (برای اطلاع بیشتر Alston, 2005a؛ برای گزارشی به زبان فارسی از نظرات آلستون در این کتاب ← مبینی، ۱۳۸۹، فصل ۳). البته همان‌طور که در آن فصل هم اشاره شد، توجیه باورهای جلوه‌بنیاد با نظریهٔ جدید آلستون قابل جمع است، هرچند تا جایی که اطلاع دارم، او نظریهٔ «مطلوبهای معرفتی» را در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی اِعمال نکرده است.

صدق باورهای حاصل از آن مبنا زیاد باشد.[1] به این ترتیب، آلستون توجیه معرفتی را برحسب رابطهٔ یک باور با یک مبنای کافی، و این مبنا را نیز برحسب احتمال بالای کاشفیت از صدق تعریف می‌کند و مبنای قابل اعتماد را چنین مبنایی می‌داند.

همان‌طور که در فصل ۲ دیدیم، آلستون در بحث از اینکه باورهای تجربی ـ ادراکی تا چه حد مبتنی بر خودِ تجربهٔ ادراکی و تا چه حد مبتنی بر باورهای از پیش موجودند، به این نتیجه رسید که در توجیه یک باور ادراکی نمی‌شود صورتبندی روشنی از نحوه یا نحوه‌های ربط و تأثیرگذاری دیگر باورهای موجه عرضه کرد (← Alston, 1991, p. 100). از این رو، وی از کلیت روالهای معرفتی موجِد باور (با عنوان «روالهای باورساز») سخن می‌گوید و شناخت را در قالب سازوکار ورودی ـ خروجی تفسیر می‌کند؛ سازوکاری که مثلاً یک تجربه را به عنوان ورودی می‌گیرد و باوری را به منزلهٔ خروجی تحویل می‌دهد. بر اساس این نظریه، می‌توان کلّ فعالیت شناختی را حاصل روالهای معرفتی یا به بیان دقیقتر مشارکت در روالهای معرفتی دانست.

مزیت این صورتبندی از مسئله (در مقایسه با بحث ادراک عرفانی) برای هدف آلستون آن است که می‌تواند بدون درگیر شدن در توضیح چیستی و چگونگی ادراک به‌طور کلی و ادراک عرفانی به‌طور خاص، یا پرداختن به پرسش از رابطه میان تجربهٔ ادراکی و باور ادراکی و چگونگی برآمدن این از آن و رابطهٔ توجیهی میان آنها، یکراست به سراغ مسئلهٔ موجه بودن باورهای (خروجیهای) حاصل از یک روال باورساز برود.[2] در این

---

۱. اگر مبنای یک باور باور موجه دیگری باشد، توجیه مورد بحث باواسطه خواهد بود (توجیه به‌واسطهٔ دلایل) وگرنه توجیه ما بی‌واسطه است (توجیه بدون واسطهٔ دلایل). باورهای مبتنی بر تجربه، باور به گزاره‌هایی که صدقشان بدیهی است، و باورهای راجع به حالات ذهنی آگاهانهٔ خود شخص گزینه‌های مطرح برای باورهای موجه بی‌واسطه هستند. این نیز ممکن است که توجیه یک باور همزمان باواسطه (مبتنی بر دلیل) و بی‌واسطه (مبتنی بر تجربه) باشد.

۲. آلستون حتی می‌توانست به‌جای روال باورساز از تجربهٔ باورساز سخن بگوید. البته سخن گفتن از روال باورساز چتر گسترده‌تری برای انواع شناخت محسوب می‌شود.

حالت، صورتبندی مسئلهٔ توجیه به این شکل درمی‌آید که آیـا یک روال باورساز (مثلاً روال باورساز ادراک حسی یا روال بـاورساز عـرفانی) را می‌توان مبنایی کافی یا مؤدی به صدق یا قابل‌اعتماد دانست یا نه.

روالهای باورساز مدّنظر آلستون را همچنین می‌توان بـراسـاس مـنابع معرفتی متعارف یعنی ادراک حسی، یادآوری، درون‌نگری، شهود عقلی، و انواع استدلالها (اعم از قیاس و استقرا) توضیح داد. خود وی نیز این منابع را سرمشق‌ها یا نمونه‌های پارادایمیِ روالهای بـاورساز دانسـته و از ایـنها تحت عنوان «مجموعه روالهای بـاورساز مـعیار» (Alston, 1991, p. 174) سخن گفته است. او ادراک عرفانی مدّنظر خویش را در قـالب یک روال باورساز (روال باورساز عرفانی، Mystical Practice/MP) مطرح می‌کند که ورودیها و خروجیها و نظام‌نفی‌کننده‌های خاص خود را دارد. به این ترتیب پرسش از موجه بودن باورهای جلوه‌بنیاد به پرسش از مـوجه بـودن روال باورساز عرفانی تبدیل می‌شود (البته روال باورساز ادراک عرفانی صورتهای متکثری دارد که آلستون یکی از آنها یعنی «روال باورساز عرفانی مسیحی» یا Christian Mystical Practice/CMP را مورد بررسی قرار می‌دهد).

حال با در نظر گرفتن رویکرد روال باورساز، صورتبندی نظریهٔ تـوجیه معرفتی به این نحو خواهد بود که یک باور در صورتی برای شخص موجه است که حاصل مشارکت او در یک روال باورسازِ قابل‌اعتماد (مؤدی بـه صدق) باشد. بر اساس این تلقی از توجیه، مدعای سلبی آلستون این است که نه فقط موجه بودن روال باورساز عرفانی مسیحی بلکه مـوجه بـودن روال باورساز ادراک حسی (و موجه بودن هیچ‌یک از روالهای باورساز دیگر) را نیز نمی‌توان به نحو غیردوری (براساس دلایل یا مبنایی مستقل از خود آن روال باورساز) اثبات کرد. این مدعا را می‌توان پاسخ جـدلی آلسـتون بـه فیلسوفانی دانست که معتقدند تا زمانی که دلایل خوبی به نفع اعتمادپذیری روال باورساز عرفانی (مسیحی) اقامه نشده است باید در قبال آن ناباوری اختیار کنیم. به نظر آلستون اگر نتوان به نفع هیچ‌یک از روالهای باورساز دلایل

غیردوری اقامه کرد، دوری بودن دفاع از روال باورساز عرفانی موجب تنزل رتبهٔ معرفتی آن نخواهد بود، زیرا هم عاملان روال باورساز ادراک حسی و هم عاملان روال باورساز عرفانی همه در یک کشتی نشسته و، از حیث ناتوانی در اقامهٔ دلایل غیردوری، همگی کشتی‌شکسته‌اند. اما آلستون برای پرهیز از شکاکیت حاصل از وقوف به چنین وضعی یک مدعای ایجابی هم دارد. مدعای ایجابی او بر توجیه عملی و معقولیت عملی استوار است. با فرض امتناع استدلال غیردوری مبنی بر قابل‌اعتماد بودن روالهای باورساز، بدیل معقولی وجود ندارد جز مشارکت در روالهای باورساز نقض‌نشده‌ای که به لحاظ اجتماعی و روانی خود را قویاً به آنها ملتزم می‌یابیم. بر اساس این مدعا، هر روال باورسازی که اولاً به لحاظ اجتماعی و روانی تثبیت‌شده باشد و ثانیاً دچار ناسازگاریهای درونی و بیرونی عمده نباشد و دلیلی نیز بر غیرقابل‌اعتمادبودنش نداشته باشیم، و ثالثاً واجد مؤیِداتی («خودمؤیدی معنادار») باشد، پایبندی به آن معقول است. آلستون با کاربرد این استدلال برای روال باورساز عرفانی مسیحی، نتیجه می‌گیرد که برای کسانی که خود را درگیر این روال باورساز می‌یابند معقول است که به مشارکتشان در آن ادامه دهند. زیرا روال باورساز عرفانی مسیحی روالی کاملاً تثبیت‌شده است و تا به امروز کوششهای شاخص برای نشان دادن اعتمادناپذیری آن ناکام بوده؛ افزون بر اینها، این روال باورساز واجد خودمؤیدی معنادار است.

استدلال آلستون به نفع اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی را می‌توان به نحو زیر خلاصه و صورتبندی کرد:[1]

۱. مشارکت در هر روال باورساز تثبیت‌شده‌ای در نظر اول معقول است (اصل معقولیت عملی).

۲. حکم به معقولیت مشارکت در یک روال باورساز شخص را به معقولیت حکم به قابل‌اعتماد بودن آن ملتزم می‌کند.

۳. روال باورساز مسیحی روال باورساز تثبیت‌شده‌ای است.

---

۱. این صورتبندی را از پیرسن گرفته‌ام (← Pierson, 2000, p. 26).

نتیجه:

۴. در نظر اول معقول است که روال باورساز مسیحی را قابل‌اعتماد بدانیم.

گزاره‌های ۱ و ۲ مؤلفه‌های اصلی نظریهٔ روالهای باورسازند. مفهوم گزارهٔ ۱ آن است که در نظر اول معقول است روالهای باورساز تثبیت‌شده را حفظ کنیم. در گزارهٔ ۳ این حکم کلی بر روال باورساز مسیحی اِعمال شده است. توجیه گزارهٔ ۱ عملی است نه معرفتی. این اصل نشان نمی‌دهد که روالهای باورساز تثبیت‌شده قابل‌اعتمادند (به گفتهٔ آلستون راهی غیردوری برای این کار وجود ندارد) بلکه صرفاً به این معناست که امتناع از چنین روالهای باورسازی، حتی اگر ممکن می‌بود، نامطلوب و خلاف عقل سلیم است. در گزارهٔ ۲ از این اصل نتیجه‌ای معرفت‌شناسانه گرفته شده: با حکم به اینکه یک روال باورساز، مثلاً ادراک حسی، معقول است ما خود را به معقول بودن حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم می‌کنیم. به عبارت دیگر، وقتی شخص باورهای حاصل از ادراک حسی را می‌پذیرد، به صادق بودن آن باورها (دست‌کم قسمت اعظمشان) و اعتمادپذیریِ ادراک حسی ملتزم می‌شود. گزارهٔ ۴ نتیجه می‌گیرد که در نظر اول معقول است که روال باورساز مسیحی را نیز قابل‌اعتماد بدانیم (← Pierson, 2000, pp. 26-27). در این فصل نقدهای ناظر به هر سه مقدمه و نیز برخی از نقدهای مرتبط را گزارش، ارزیابی و در مواردی تقویت خواهیم کرد و در پایان می‌کوشیم با طرح ملاحظات و استدلالهایی نشان دهیم که توجیه مبتنی بر نظریهٔ روال باورساز آلستون با چه مشکلات دیگری روبه‌روست.

## ۴ـ۲ اصل معقولیت عملی

پلنتینگا (Plantinga, 1995) و یِگر (Jäger, 2002) استدلال مبتنی بر معقولیت عملی آلستون را نقد کرده‌اند. یگر دو مشکل در این جنبه از آرای آلستون تشخیص می‌دهد. اول اینکه آلستون در رویکرد روال باورساز از یک سو بر

معقولیت عملی، نه معرفتی، تأکید دارد و از سوی دیگر هدف مشارکت در یک روال باورساز را رسیدن به باورهای صادق و دور شدن از باورهای کاذب می‌داند. اما به نظر یگر این دقیقاً هدف معقولیت معرفتی (epistemic rationality) است (چون صدق را در مرکز توجه دارد). دوم، به نظر یگر مشکل همین‌جاست که شناسنده‌ای که به دور معرفتی آگاه است دلیلی برای این فرض ندارد که، با قابل اعتماد دانستن روال باورساز ادراک حسی یا دیگر روالهای باورساز، در مسیری مؤدی به صدق قرار دارد. به بیان دیگر، استدلال آلستون دربارهٔ دور معرفتی نشان‌دهندهٔ آن است که فرض اعتمادپذیری این روالهای باورساز مبنای عقلی ندارد (Jäger, 2002, pp. 15-16).

به نظر می‌رسد یگر در نقد اول خویش دو سطح متفاوت از کار آلستون را با هم خلط کرده است: اینکه هدف مشارکت در روالهای باورساز رسیدن به صدق است (معقولیت معرفتی)، و دفاع از مؤدی به صدق بودن روالهای باورساز با تکیه بر معقولیت عملی. آلستون می‌تواند بدون آنکه دچار ناسازگاری شود هر دو تلقی را داشته باشد. زیرا دفاع مبتنی بر معقولیت عملی ناظر به روالهای باورساز است نه بخشی از آنها. نقد دوم یگر نیز چکیده‌ای ــ به گمان من ــ نارسا از نقد پلنتینگاست. پلنتینگا تحلیل موشکافانه و عمیقی از استدلال معقولیت عملی آلستون می‌دهد که به دلیل اهمیت و جنبه‌های آموزنده‌اش گزارش نسبتاً مفصلی از آن را در اینجا می‌آوریم.

پلنتینگا با این سؤال آغاز می‌کند: در این فکر که مشارکت در یک روال باورساز تثبیت‌شده در نظر اول معقول است، «معقول» چه معنایی دارد؟ به نظر پلنتینگا معقولیت عملی، بنا به تعریف و از آنجایی که دربارهٔ اعمال ماست، حول نسبت هدف و وسیله می‌گردد. عملِ معقول برای من عملی است که بتواند هدف مرا محقَق کند، یا بیش از هر عمل دیگری مرا به هدفم نزدیک کند. اینجا تمایز مهمی وجود دارد: آیا عمل مورد نظر عملی است که واقعاً مرا به هدف می‌رساند یا عملی است که به باور من چنین است؟ بنا به فرض، پاسخ دوم صحیح است (زیرا ممکن است من خطا کنم و در عین

حال کارم نامعقول نباشد). اگر تشنه باشم و بخواهم آب بنوشم کار معقول آن است که لیوانی بردارم و شیر آب را باز کنم. کار نامعقول هم آن است که راه بیابان در پیش بگیرم؛ چون می‌دانم که یافتن آب در بیابان دشوار است. از سوی دیگر، اگر باور داشته باشم که شیر آب به منبع وصل نیست، دیگر رفتن سراغ آن معقول نیست بلکه اگر باور داشته باشم که نزدیکترین منبعِ آب چاهی است که در بیابان حوالی خانه‌ام قرار دارد، کار معقول رفتن به سمت آن چاه آب است. در بحث ما، یعنی روالهای باورساز، هدف ذی‌ربط، طبق گفتهٔ آلستون، اجتناب از گزاره‌های کاذب و باور داشتن به گزاره‌های صادق است. و سؤال ما در اینجا این خواهد بود که آیا کسب باورهایمان از طریق روال ادراک حسی یا روال باورساز عرفانی راه خوبی برای رسیدن به آن هدف هست یا نه (Plantinga, 1995, p. 30).

اما از نظر پلنتینگا مشکل این است که شیوه‌های ایجاد باور، درست مثل تأثیر جاذبهٔ زمین بر بدن ما، چندان تحت اختیار ما نیست: من هر چقدر هم تلاش کنم بعید است بتوانم باورهایی داشته باشم که درواقع ندارم (کسب باور یا امتناع از آن امری اختیاری نیست)، البته شاید مهار من بر گرایشهای باورسازم بیشتر از مهارم بر تأثیر جاذبهٔ زمین بر بدنم باشد. ممکن است بعد از آموزشی طولانی متوجه شوم که در موقعیت خاصی وقتی چیزی به رنگ سبز بر من نمایان می‌شود درواقع قرمز است، یا بعد از کوششی اخلاقی بیاموزم که به برخی از گرایشهای باورسازم که باعث می‌شود خودم را بهتر از دیگران بپندارم اعتنایی نکنم. همهٔ اینها ممکن است. به‌هرحال نباید به نحو پیشینی امکان تأثیرگذاری بر گرایشهای ایجاد باور را رد کرد. آلستون از این مشکل به خوبی آگاه است و به همین دلیل این سؤال جالب را مطرح می‌کند که آیا ادامه دادن به مشارکت در یک روال باورساز معقول است یا نه؛ به فرض اینکه امتناع از آن در اختیار من باشد. سؤال این است که اگر من در وضعی باشم که بدانم هم ادامه دادن به ایجاد باور (با استفاده از مجموعه روالهای باورساز معیار و روال باورساز مسیحی) در توان و اختیار من

است هم امتناع از ایجاد باور به شیوه‌های فوق، و نیز بتوانم اساساً روالهای باورساز دیگری در پیش بگیرم، کار معقول چیست؟

پلنتینگا این وضع را با الهام از رالز «وضع اولیه» می‌نامد. مسئله‌ای که دربارهٔ مجموعهٔ معیار پیش می‌آید این است که فرض کنیم من در وضع اولیه هستم: می‌دانم (یا به هر حال صادقانه باور دارم) که در توان و اختیار من است که از ایجاد باور به شیوه‌های معیار دست بکشم. شاید این را هم بدانم که در اختیار من است که شیوهٔ دیگری برای ایجاد باور انتخاب کنم. در این حالت کار معقول کدام است: ایجاد باور به شیوهٔ سابق یا دست کشیدن از کلّ این فعالیت؟ پاسخ، همچنان که دیدیم، تا حدی به اهداف و مقاصد ما بستگی دارد. اگر هدف من آرامش روانی باشد، ساز و کار باورسازی را انتخاب خواهم کرد که منجر به این شود که دربارهٔ خودم قضاوت خوبی داشته باشم. طبعاً از روالهای باورسازی که شکستها و کوتاهیها و گناهان و بدبختیهایم را پیش چشمم بیاورد اجتناب خواهم کرد. اما در بحث حاضر، هدف من، طبق گفتهٔ آلستون، آسایش یا شادی شخصی و روانی نیست بلکه نیل به حقیقت است. افزون بر این، روال معقول به باورهای من نیز بستگی دارد. اگر هدف من داشتن حس خوب دربارهٔ خودم باشد، نباید ساز و کار باورسازی را انتخاب کنم که، به باور من، مرا بـه گـناهانم و تـیره‌روزی‌ام واقف کند. برای انتخاب معقول، باید بدانم (طبق باورهایم) که چه روالی به احتمال زیاد مرا به اهدافم می‌رساند و سپس بر مبنای آن باور آن روال را در پیش بگیرم. این ملاحظات به سؤالی مهم راجع به مقدمهٔ اصلی آلستون منجر می‌شود که براساس آن مشارکت در روال باورسازی که بـه لحـاظ اجتماعی تثبیت‌شده باشد در نظر اول معقول است (ibid, pp. 31-32).

پلنتینگا سپس این سؤال را مطرح می‌کند که تأکید آلستون بر تثبیت‌شده بودن اجتماعی چه وجهی دارد؟ البته اگر من در وضع اولیه بر این باور باشم که روالهای باورسازِ تثبیت‌شده محتمل‌الصدق‌اند، آن‌گاه، در وضـع اولیـه، انتخاب آنها معقول است اما اگر چنین باوری نداشته باشم تکلیف چیست؟

اگر من پیرو نیچه باشم، درست برعکس، روالهای باورسازی را معقول خواهم دانست که به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده نباشند. خلاصه اینکه چرا تثبیت‌شدگی اجتماعی مهم یا ذی‌ربط است؟ این نکات ما را با این سؤال مهم مواجه می‌کنند: در وضع اولیه، من چه باوری دربارهٔ اعتمادپذیری روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی دارم؟ اگر باور من در وضع اولیه همانی باشد که هم‌اکنون دارم، پاسخ دادن به آن سؤال آسان است: باید به همان شیوهٔ قبلیِ ایجاد باورهایم ادامه دهم زیرا گمان می‌کنم روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی در پیوند صحیحی با حقیقت قرار دارند. اما مشکل اینجاست که در این صورت چیز مهمی نگفته‌ایم. زیرا صرفاً براساس باورهایی که راجع به آنها داریم معقولشان دانسته‌ایم (ibid, p. 33).

به این ترتیب، وضع اولیه وضعی است که (۱) می‌دانم ایجاد باور به روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی، همچنین امتناع از ایجاد باور به این شیوه‌ها، در اختیار من است؛ (۲) می‌دانم که استدلالی غیردوری در دفاع از قابل‌اعتماد بودن این دو روال باورساز ناممکن است؛ (۳) هیچ نظری هم راجع به قابل‌اعتماد بودن یا نبودن هیچ‌یک ندارم؛ (۴) هیچ باور ادراکی یا باور جلوه‌بنیاد یا باورهایی مبتنی بر این دو نوع باور ندارم. در چنین وضعی هدف من این است که به گزاره‌های صادق باور داشته باشم و از گزاره‌های کاذب دوری کنم. حال سؤال این است که اگر واقعاً در چنین وضعی بودم چه‌کاری معقول بود؟ ایجاد باور به روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی یا رد کردن هر دو؟ یا یک شق ممکن دیگر: ذهن دوگانهٔ «رِند» رُرتی‌مسلک: در یک سطح باور داشتن به اینها و در سطح دیگر باور داشتن و در عین حال جدی نگرفتنشان. آلستون جواب خواهد داد که در چنین شرایطی کار معقول تصمیم به ایجاد باور به روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی است. به این دلیل که اتخاذ شیوه‌های دیگر به هرج و مرج می‌انجامد. بله، چنین چیزی ممکن است اما خود این را هم در وضع اولیه نمی‌دانیم. سؤال این است که در وضع اولیه (چنان‌که وصف شد) روال معقول چیست (ibid, pp. 35-36).

پلنتینگا در بررسی یکایک روالهای باورساز موردنظر آلستون (مجموعهٔ معیار به‌اضافهٔ روال باورساز مسیحی) برای هریک این شق را در نظر می‌گیرد که در وضع اولیه، جز روال باورساز مورد بررسی همهٔ دیگر روالهای باورساز را داریم. وی نتیجه می‌گیرد که از منظر وضع اولیه موضع معقولْ قول به لاادری است. اما به نظر پلنتینگا اگر وضع اولیه نه شامل باورهای بالفعل من راجع به روال باورساز مسیحی باشد نه باورهایی که تاکنون بر مبنای روال باورساز مسیحی ساخته‌ام، دیگر اهمیتی ندارد که انتخاب معقول در چنان شرایطی چیست. زیرا این شرایطی نیست که من واقعاً در آن هستم. لذا معقولیت باورهای مسیحی در گرو معقولیت عملی در وضع اولیه نیست. از سوی دیگر اگر وضع اولیه باورهایی را که واقعاً دارم (هم باورهای مسیحی‌ام هم باورهایم راجع به اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی) دربربگیرد، جواب آن سؤال بسیار آسان است: روال معقول آن است که به ایجاد باورهایم طبق روال باورساز مسیحی ادامه دهم. زیرا به اعتمادپذیری آنها ملتزم هستم، به آنها اعتماد دارم و باور دارم که به هر حال بخش اعظم آنها صادق است. حاصل آنکه از یک منظر سؤال از وضع اولیه بی‌ربط و از منظر دیگر پاسخ دادن به آن بسیار آسان است (ibid, p. 39).[1]

---

۱. صورتبندی درست مسئله از نظر پلنتینگا این است که بپرسیم چه چیزی موجب می‌شود که عمل کردن یا باور داشتن به شیوه‌ای خاص معقول یا موجه باشد. و پاسخ او این است:

آنچه موجب این می‌شود چیزی است که موجودی از نوع ما با عقلی که درست کار می‌کند (*properly functioning* reason)، با فرضِ بودن در چنان شرایطی، انجام می‌داد یا باور داشت. یا شاید چیزی است که کسی با عقلی در حدّ کمال (ideal *ratio*)، کمال عقلی در حدّ طاقت بشری، در چنان شرایطی انجام می‌داد یا باور داشت. این مسئله به نقشهٔ طراحی‌شده برای انسان مربوط است. مسئله دربارهٔ آن قِسم باورهایی است که انسانی که قوای شناختی‌اش درست کار می‌کند در شرایط ذی‌ربط خواهد داشت. به این ترتیب، این سؤالی راجع به معقولیت عملی، معقولیت هدف ـ وسیله‌ای، نیست (زیرا چنان‌که گفته شد وقتی به دنبال اهدافی هستیم، ناگزیر باورهایی هم داریم). بلکه سؤالی

←

خوشبختانه آلستون به این نقد پلنتینگا پاسخ داده است. وی ضمن پذیرفتن ابهام مفهوم معقولیت عملی در کتاب، کوشیده است با ذکر توضیحاتی تلقی خود را از این مفهوم روشنتر کند. وی نتیجهٔ اصلی نقد پلنتینگا دربارهٔ معقولیت عملی را این می‌داند که اگر باورهایی که از پیش دارم (باورهای وضع اولیه) شامل اعتمادپذیری روال باورساز حسی و روال باورساز مسیحی باشد، آن‌گاه گفتن ندارد که مشارکت در آنها را معقول خواهیم دانست و اگر جزو آنها نباشد آنها را معقول نخواهیم دانست. در نتیجه اگر پاسخ به پرسش از معقولیت آن روالهای باورساز مثبت باشد صرفاً به این سبب است که پاسخ در نحوهٔ طرح پرسش مندرج است. آلستون معتقد است که می‌تواند با توضیح بیشتر نشان دهد که نتیجهٔ پلنتینگا تعارضی با آرای او ندارد. وی می‌گوید تلقی‌اش از معقولیت عینی‌تر و هنجاری‌تر از آن است که معقولیت را تابعی از باورها و اهداف شخص بداند. از نظر او، نقطهٔ ثقل تأکید در ارزیابی عمل معقولْ دلایل عاملِ یک عمل است برای تعیین اینکه چه باید بکند (این دلایل لازم نیست حتماً آگاهانه یا روشن باشد). معقولیت یک عمل مبتنی بر درستیِ (به معنای عینی) استدلالی است که پشت آن عمل قرار دارد. اما آیا اهمیتی ندارد که این عامل دلایلش را از کجا می‌آورد؟ به نظر آلستون اگر پاسخ این سؤال منفی باشد گرفتار تلقی سوبژکتیو پلنتینگا خواهیم شد. اما چنین نیست که در مورد دلایل عامل هر چیزی ممکن باشد. در واقع اصولی برای تشخیص و تمیز دادن مقدمات مقبول از مقدمات نامقبول در استدلال عملی وجود دارد. بر اساس این توضیحات آلستون معتقد است استدلال پلنتینگا، که معقولیت یک عمل را تابعی از باورهای شخص دربارهٔ راههای رسیدن به یک هدف می‌داند، تعارضی با بحث او ندارد. وی سپس توضیح می‌دهد که عامل مورد نظرش

---

← است راجع به معقولیت همان باورهای اولیه‌ای که داریم. این هستهٔ اصلی معرفت‌شناسی باور دینی از نظر پلنتینگاست که در آثار متأخرش آن را بسط داده است (برای اطلاع بیشتر: Plantinga, 2000).

که از استدلال معقولیت عملی استفاده می‌کند چه باورهای از پیش موجودی دارد. این عامل در کنار باورهای معقولی که یک فرد معمولی در جامعهٔ امروزی دارد (و عمدتاً از راه مشارکت در روالهای باورساز معیار به دست آورده) می‌داند که نمی‌تواند اعتمادپذیری هیچ‌یک از این روالهای باورساز را اثبات کند مگر با استفاده از باورهای حاصل از مشارکت در خود آن روالهای باورساز. به گفتهٔ آلستون این وضع شخص را در مقام تصمیم‌گیری به سمت استدلالی غیرمستقیم، از آن نوع که وی در استدلال معقولیت عملی آورده، سوق خواهد داد. از همین روست که آلستون معتقد است این نتیجهٔ کم‌مایه‌ای نیست که کار معقول، تا آنجا که پای روالهای باورساز در میان است، چسبیدن به چیزی است که داریم (Alston, 1995a, p. 69-70).

آلستون اگرچه معتقد است ملاحظات پلنتینگا تعارض صریحی با آرای او ندارد اما گویی می‌پذیرد که نگاه پلنتینگایی تَرَکهایی بر عمارت معقولیت عملی او انداخته است. به گفتهٔ او، استدلالِ مبتنی بر معقولیت عملی راهی بوده برای اعتباربخشی به اعتمادمان به روال باورساز تثبیت‌شده؛ نوعی اعتباربخشی غیرمستقیم در مواجهه با معضل دور معرفتی (که در اعتباربخشی مستقیم با آن مواجه می‌شویم). قرار بوده این استدلال نوعی مبنای نهایی، نوعی نقطهٔ ارشمیدسی باشد برای مقبولیت ایجاد باور به آن شیوه‌ها، و از طریق آن بشود معین کرد که مشارکت در کدام‌یک از روالهای باورساز معقول است. آلستون می‌گوید در کتاب ادراک خدا نگرانی‌اش این بوده که مبادا استدلال معقولیت عملی نیز دچار دور معرفتی گردد. زیرا در این داوری که روالهای باورسازی چون ادراک حسی و یادآوری و استدلال به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده هستند، از خودِ آنها استفاده می‌کنیم.[۱] (به گفتهٔ او این دربارهٔ روال باورساز مسیحی صدق نمی‌کند. زیرا این را که روال

۱. شاید بتوان با رویکردی ویتگنشتاینی به آلستون یادآور شد که حتی تشکیک و پرسش او نیز با فرض قابل‌اعتماد بودن ادراک حسی مطرح شده است (← در باب یقین، جاهای متعدد. برای نمونه بندهای ۲۴۹، ۲۴۷، ۱۲۵، ۱۱۵).

باورساز مسیحی به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است از ادراک عرفانی به دست نمی‌آوریم.) وی نتیجه می‌گیرد که کاملاً روشن نیست که استدلال معقولیت عملی دچار دور معرفتی است. اما حتی اگر هیچ دور معرفتی‌ای در میان نباشد، این درست است که در اقامهٔ هر استدلالی برای تمهید مقدمات استدلال، به روالهای باورساز خاصی تکیه می‌کنیم، و همین کافی است که نشان دهد توسل به معقولیت عملی ما را در موقعیتی بی‌طرف و «نگریستن از چشم خدا» قرار نمی‌دهد (← ibid, p. 71).

آلستون نهایتاً می‌گوید که حاضر است رویکرد معقولیت عملی را کنار بگذارد زیرا ملاحظات مربوط به دور معرفتی نشان می‌دهد هیچ مرجعی ورای روالهای باورسازی که خود را قویاً بدانها ملتزم می‌یابیم وجود ندارد. البته می‌توان تغییر و تعدیلهایی درون قلمرو روالهای باورساز صورت داد. مثلاً کاری کرد که ناسازگاریهای درونی و بیرونی کمتر شود یا در مواردی که ناسازگاریها از حد گذشت روال باورسازی را به نفع روال باورساز منسجم‌تر دیگر ترک کرد. اما نقطهٔ آغاز ما برای هر روال معرفتی‌ای قابلیتهای ایجاد باوری است که از همان آغاز در خود می‌یابیم. به نظر آلستون، این نوعی انسجام‌گرایی سلبی در قبال روالهای باورساز است، نه در قبال خود باورها. از نظر او این تغییر راهبرد به معنای ترک تأکید بر روالهای باورساز در ارزیابی معرفتی نیست. بلکه به معنای کنار گذاشتن معقولیت عملی از مقامی است که در کتاب به آن داده شده است (همچنین منظور این نیست که معقولیت عملیِ روالهای باورساز مفهومی ناسازگار یا بی‌فایده است) (ibid, p. 72).[1]

## ۴ـ۳ آیا معقولیت عملی اهمیت معرفتی دارد؟

استیوپ (Steup, 1997) و نیز یِگر (ibid) کوشیده‌اند گسست میان معقولیت

---

۱. آلستون براساس همین توضیحات بعدها در کتاب فراتر از توجیه دفاع از اعتمادپذیری روالهای باورساز بر مبنای معقولیت عملی را کنار گذاشت.

مشارکت در یک روال باورساز و معقولیت حکم بـه اعـتمادپذیری آن را نشان دهند (مقدمهٔ دوم از استدلال آلستون).

## ۴ـ۳ـ۱ معقولیت عملی و التزام معرفتی

به یاد داریم که آلستون پیوندی می‌دید میان معقولیت مشارکت در، مـثلاً، روال ادراک حسی و معقولیت حکم به اعتمادپذیری آن. به این معنا که از نظر وی نامعقول است که در روال ادراک حسی مشارکت کنیم و باورهایی بیابیم اما این باورها را صادق یا آن روال باورساز را قابل‌اعتماد ندانیم. آیا واقعاً چنین امتناعی نامعقول است؟ آیا ممکن نیست کسی که دربارهٔ موجه بودن باورهای ما راجع به جهان خارج شکاک است مشارکت در روال ادراک حسی را معقول بداند و در عین حال به نحو معقولی از حکم به اعتمادپذیری آن امتناع کند؟ استیوپ با طرح این سؤالها در استدلال آلستون موشکافی می‌کند. استدلال آلستون دراین‌باره را می‌توان این‌گونه صورتبندی کرد:

(۱) مشارکت در روال باورساز D شخص را به معقولیت قابل‌اعـتماد دانستن آن ملتزم می‌کند.

آلستون مقدمهٔ دیگری نـیز نـیاز دارد، مـقدمه‌ای کـه کـارش گـذار از مشارکت در یک روال باورساز به حکم به معقولیت آن است. این گذار برای آلستون ضروری است زیرا او قصد دارد اثبات کند که معقول دانستن یک روال باورساز متضمن التزام به قابل‌اعتماد دانستن آن است. گزارهٔ زیر این گذار را برای او ممکن می‌کند.

(۲) اگر مشارکت در روال باورساز D مرا بـه مـعقولیت قـابل‌اعـتماد دانستن آن ملتزم کند، آن‌گاه حکم به معقولیت عملی D مـرا بـه مـعقولیت قابل‌اعتماد دانستن D ملتزم خواهد کرد.

از ترکیب (۱) و (۲) نتیجهٔ مطلوب حاصل می‌شود:

(۳) حکم به معقولیت عملی روال باورساز D مرا به معقولیت حکم بـه اعتمادپذیری آن ملتزم می‌کند.

اما به نظر استیوپ مقدمهٔ (۱) پذیرفتنی نیست. به گفتهٔ او کسی که در مورد اعتمادپذیری ادراک حسی شکاک است می‌تواند این‌گونه استدلال کند که: من نیز مانند هرکس دیگری کاملاً درگیر روال ادراک حسی هستم و این چیزی است که نمی‌توانم از آن امتناع کنم. زیرا هیچ روال باورساز بدیلی ندارم. با این حال، از آنجایی که دلیل استواری (مبنی بر معقولیت معرفتی) برای اعتمادپذیری ادراک حسی سراغ ندارم، از حکم به اعتمادپذیری آن امتناع می‌کنم. از نظر استیوپ کار این شکاک نامعقول نیست. و لذا التزام ادعایی مقدمهٔ (۱) وجود ندارد.

لبّ انتقاد استیوپ به این نحو از استدلال آن است که فرق است میان قرار داشتن در موقعیت روانی باور به p (یا مشارکت در روال باورساز D) و، براساس فکر و تأمل، حکم کردن به صدق p (یا اعتمادپذیری روال باورساز D). حال از آنجایی که نتیجهٔ نهایی آلستون در این بخش (اینکه حکم به معقولیت عملی روال ادراک حسی ما را به معقولیت حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم می‌سازد) متوقف بر این مقدمه است، آن نتیجه نیز زیر سؤال می‌رود (← Steup, 1997, pp. 413-415).[1]

آلستون اذعان دارد که اگرچه استدلال مبتنی بر معقولیت عملی قابل اعتماد بودن روال ادراک حسی را به لحاظ معرفتی نشان نمی‌دهد، نشان می‌دهد که موجه/قابل اعتماد دانستن آن به لحاظ عملی معقول است (Alston, 1991 p. 180). به عبارت دیگر، ممکن است آلستون مدعایش را این‌گونه ترمیم کند که حکم به معقولیت عملی ادراک حسی مرا به معقولیت عملی حکم به اعتمادپذیری روال ادراک حسی ملتزم می‌کند. به نظر استیوپ در اینجا نیز نه فقط استلزام بلکه التزامی نیز وجود ندارد: مشارکت در روال ادراک حسی اجتناب‌ناپذیر است اما حکم به اعتمادپذیری آن چنین نیست (Steup, 1997, p. 416). به بیان دیگر، از نظر استیوپ از حکم به معقولیت عملی ادراک حسی، نه

---

۱. من با توجه به هدف این فصل نقد استیوپ را خلاصه و بازسازی کرده‌ام. به همین سبب صورتبندی‌ای که در اینجا آمد با صورتبندی مقالهٔ خودِ او تفاوتهایی جزئی دارد.

معقولیت معرفتی، حکم به اعتمادپذیری آن را می‌توان نتیجه گرفت و نه معقولیت عملی حکم به اعتمادپذیری آن را. اما به رغم این ملاحظات، با فرض اینکه حکم به اعتمادپذیری روال ادراک حسی به لحاظ عملی معقول باشد، این نکته چه اهمیتی برای هدف اصلی آلستون یعنی توجیه معرفتی دارد؟ به این ترتیب، به این سؤال می‌رسیم که آیا معقولیت عملی اهمیت معرفتی دارد.

به نظر آلستون اگرچه نمی‌توانیم دلایلی غیردوری بر موجه بودن، اعتمادپذیری روالهای باورساز بیابیم، اثبات اینکه این روالها واجد نوع دیگری از عقلانیت (معقولیت عملی) هستند از حیث معرفتی بی‌اهمیت نیست (← Alston, 1991, p. 180). استیوپ برای نقد این مدعا یک آزمایش فکری طرح می‌کند: فرض کنید سوار کشتی‌ای هستید که قرار است تعداد زیادی قاتل را که بیمار روانی‌اند به زندان منتقل کند. در اثر حادثه‌ای کشتی واژگون می‌شود و شما و عده‌ای از مسافران آن کشتی خود را به جزیرهٔ کوچکی می‌رسانید و نجات می‌یابید. شما هیچ‌یک از افراد دیگری را که با شما در آن جزیره افتاده‌اند نمی‌شناسید و هیچ مشخصه‌ای هم وجود ندارد که بیماران روانی را از افراد سالم (مثلاً خدمهٔ کشتی یا نگهبانان) تشخیص دهید. در نتیجه هریک از افراد پیرامونتان همان قدر که ممکن است فرد عادی باشد، ممکن است قاتل روانی باشد. در عین حال برای حفظ جانتان در آن شرایطِ سخت نیاز دارید که با دیگران همکاری کنید. در چنین شرایطی، به رغم خطراتی که هست، به لحاظ عملی معقول است که در کنار آنها زندگی کنید. اما مسلماً از این وضعِ ناگزیر نتیجه‌ای راجع به سالم یا ناسالم بودن شخصیت افراد دیگر نمی‌گیرید. حال روشن است که در مورد تعامل با هر کدام از آنها، اینکه هیچ بدیل معقولی برای رابطه داشتن با او ندارید شاهدی مثبت در ارزیابی شخصیت او به حساب نمی‌آید.

استیوپ این موقعیت تخیلی را مشابه وضع اعتمادپذیری ادراک حسی می‌داند. اگر حق با آلستون باشد که استدلال معرفتی غیردوری در تأیید

اعتمادپذیری ادراک حسی و دیگر روالهای باورساز نداشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم روال ادراک حسی قابل‌اعتماد است یا نه؛ همان‌طور که در مثال آن جزیره نمی‌شود گفت هریک از آن هم‌جزیره‌ای‌ها بیمار روانی است یا نه، و همچنان که در آن وضع چاره‌ای جز تعامل با دیگر افراد ندارید در خصوص روال ادراک حسی نیز چاره‌ای جز مشارکت در آن نیست. در صورتبندی این وضع از حیث معرفتی، اینکه در آن جزیره چاره‌ای جز این ندارید که در کنار دیگران باشید دلالت معرفتی‌ای راجع به سالم بودن یا نبودن شخصیت آنها ندارد. به گفتهٔ استیوپ به نظر می‌رسد در خصوص پرسش از اعتمادپذیری روال ادراک حسی نیز با همین عدم ربط معرفتی مواجه هستیم. حاصل آنکه نداشتن بدیل معقول برای مشارکت در روال ادراک حسی و معقولیت عملی مشارکت در آن هیچ اهمیت معرفتی‌ای برای مسئلهٔ اعتمادپذیری ندارد، و لذا در خصوص این مسئله نیز که آیا روال ادراک حسی منبع توجیه معرفتی هست یا نه ساکت است (← Steup, 1997, pp. 417-418).

## ۴ـ۳ـ۲ معقولیت عملی و اعتمادپذیری

یگر تمام مدعیات و مفروضات آلستون را می‌پذیرد جز استدلال او مبنی بر اینکه معقول است روال باورساز ایجاد باورهای خداباورانه بر مبنای تجربه‌های عرفانی را قابل‌اعتماد بدانیم (Jäger, 2002, p. 4). با فرض اینکه آلستون نشان داده باشد که مشارکت در روال باورساز ادراک حسی و روال باورساز ادراک مسیحی معقول (معقولیت عملی) است، یگر این سؤال را مبدأ عزیمت نقادی خود قرار می‌دهد که این نتیجه چگونه به اعتمادپذیری، که از شروط و ارکان تلقی آلستون از توجیه معرفتی است، پیوند می‌خورد. به نظر آلستون در اینجا پیوندی غیرمستقیم وجود دارد.

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، از نظر آلستون مشارکت در یک روال باورساز شخص را به قابل‌اعتماد دانستن آن ملتزم می‌کند، درست همان‌طور که باور به p شخص را به صدق p ملتزم می‌سازد. چنین التزامی

البته متضمن این نیست که شخص آگاهانه به اعتمادپذیری آن روال باورساز حکم کند، بلکه این التزام صرفاً به این معناست که اگر از اعتمادپذیری آن روال باورساز سؤال شود، جواب ناسازگاری خواهد بود اگر شخص اعتمادپذیری آن را تصدیق نکند. در قدم بعدی آلستون استدلال می‌کند که اگر وی نشان داده باشد که مشارکت در روالهای باورساز مورد بحث معقول است، پس نشان داده که فرض اعتمادپذیری آنها نیز معقول است. یگر استدلال آلستون را به این صورت بازسازی می‌کند:

(۱) باور به p و ــ اگر سؤال شود ــ امتناع از حکم به صدق p ناسازگارند.
(۲) مشارکت در یک روال باورساز با حکم به اعتمادپذیری آن مرتبط است، به همان نحو که باور کردن p با حکم به صدق آن مرتبط است.
در نتیجه:
(۳) ناسازگار خواهد بود که در روال باورسازی مشارکت کنیم اما ــ اگر سؤال شود ــ از حکم به اعتمادپذیری آن امتناع کنیم.

یگر، ضمن تأیید نقد استیوپ بر این نتیجه، محذور دیگری در برابر آن قرار می‌دهد. به نظر یگر، اگر چنین مدعایی (۳) درست می‌بود، موضع شکاکانه در برابر اعتمادپذیری روالهای باورسازِ معیار (ادراک حسی، یادآوری ...) صرفاً با یادآوری ناسازگاری این موضع (بنا به استدلال آلستون)، یا یادآوری خودمبطِل بودنش از حیث عملی، از اعتبار ساقط می‌شد. اما چنین عکس‌العملی در برابر شکاکیت نامناسب است. اگر حق با آلستون بود می‌شد به شکاک یادآور شد که خود او در همان روال باورسازی مشارکت دارد که مورد شک اوست و لذا وی مجاز نیست موضع شکاکانه اختیار کند. اما این روایت درستی از ماجرا نیست. به نظر یگر ابطال شکاکیت فلسفی، اگر اصلاً ممکن باشد، به این آسانی نیست. به این دلیل که صرف این واقعیت که شخص، مثلاً، در روال باورساز ادراک حسی مشارکت دارد، او را به حکم به اعتمادپذیری آن ملتزم نمی‌کند. در نتیجه، از

آنجایی که گزارهٔ (۳) از دو مقدمهٔ (۱) و (۲) منتج شده، دست‌کم یکی از آن دو مقدمه باید خطا باشد (ibid, pp. 12-13).

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد آلستون هم معقولیت مشارکت در روالهای باورسازِ معیار و هم معقولیت حکم به اعتمادپذیری آنها را به این می‌داند که گزینه‌های بدیلی وجود ندارد و حتی اگر بدیلهایی وجود داشته باشد مبنایی منطقی برای پذیرفتن آنها وجود ندارد، و به همین معناست که از معقولیت عملی سخن می‌گوید (در چنین وضعی کار ما با توجه به ملاحظات عملی معقول خواهد بود). یگر، همصدا با استیوپ، معتقد است که اگر می‌شد آن نوع معقولیت عملی را به حکم به اعتمادپذیری روال باورساز عرفانی / مسیحی سرایت داد، انتظار می‌رفت آن حکم در دو ویژگی فوق نیز شریک باشد اما چنین نیست. زیرا اولاً، بدیلهایی وجود دارد یعنی این حکم که روال باورساز عرفانی غیرقابل‌اعتماد است، یا دست‌کم حکم کردن به تعلیق حکم. ثانیاً، به هیچ‌وجه روشن نیست که ما نباید شقّ دوم (پذیرفتن بدیلها) را اختیار کنیم (ibid, p. 14). یگر، بنا به ملاحظاتی که گذشت، نتیجه می‌گیرد که استدلال معرفت‌شناسانهٔ اصلی آلستون مردود است. زیرا استدلال او این نتیجه را تضمین نمی‌کند که قابل‌اعتماد دانستن روالهای باورساز معیار و نیز روال ایجاد باورهای دینی بر مبنای تجربهٔ عرفانی معقول است (← ibid, p. 16).[1]

## ۴ـ۴ مدعای همترازی

آلستون در سراسر کار خویش مدافع چیزی است که می‌شود آن را «مدعای همترازی» (parity thesis) دانست. براساس این مدعا نوعی

---

۱. یگر بخش آخر مقالهٔ خویش را به طرح و بسط مدعایی ایجابی دربارهٔ منزلت معرفتی روال باورساز دینی اختصاص می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که چگونه می‌توان استدلال آلستون را با کمک ایدهٔ «مسئولیت معرفتی» ترمیم کرد (← ibid, pp. 16-20). اما از خود این عنوان هم پیداست که یگر به ایده‌ای وظیفه‌شناسانه متوسل می‌شود که از اساس با تلقی «مؤدی به صدق» آلستون دربارهٔ توجیه مغایرت دارد.

همترازی میان ادراک عرفانی و ادراک حسی یا میان روال باورساز عرفانی و دیگر روالهای باورساز تثبیت‌شده (روالهای باورساز معیار) وجود دارد. در این بخش گزارش و ارزیابی سه نقد مهم بر این مدعا را می‌بینیم.

## ۴ـ۴ـ۱ تثبیت‌شدگی (حیث ماقبل نظری)

نقد پیرسن (Pierson, 2000) را می‌توان از نقدهای ناظر به مدعای همترازی دانست، گو اینکه بر اساس صورتبندی ابتدای فصل، نقد او ناظر به سومین مقدمه از مقدمات استدلال آلستون (استدلال مبتنی بر روالهای باورساز) است، یعنی این مدعا که روال باورساز مسیحی یک روال باورساز تثبیت‌شده است. پیرسن می‌کوشد نشان دهد که گزارهٔ ۳ بر یک استدلال تمثیلی ناموفق استوار است.[1] به نظر وی، آلستون با گفتن اینکه روال باورساز مسیحی یک روال باورساز تثبیت‌شده است، کاری بیش از این نمی‌کند که بگوید می‌توان روال باورساز مسیحی را به نحو موفقیت‌آمیزی از سه جهت با مجموعه روالهای باورساز معیار مقایسه کرد. پیرسن می‌کوشد ناموفق بودن این مقایسه را نشان دهد.

وی سه شرط را نزد آلستون برای تثبیت‌شدگی یک روال باورساز تشخیص می‌دهد و این سه شرط را «شروط معقولیت مقدمهٔ ۱» نام می‌گذارد (از این پس: ش ۱):

(۱) روال باورساز باید به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده باشد، به این معنا که «به لحاظ اجتماعی سازمان‌یافته و تحکیم‌یافته و تحت نظارت و مشارکت باشد» (Alston, 1991, p. 163).

---

۱. پیرسن در اینجا به اختلاف نظر خود با گیل (1994) اشاره می‌کند. به نظر پیرسن استدلال تمثیلی، برخلاف آنچه گیل پنداشته، نه میان روال باورساز مسیحی و روال باورساز حسی بلکه میان روال باورساز مسیحی و مجموعه روالهای باورساز معیار است (که غیر از ادراک حسی شامل درون‌نگری، یادآوری، شهود عقلی، و استدلال است) (Pierson, 2000, p. 27). در فصل پیش به معنای تلویحی این اختلاف نظر اشاره شد.

(۲) روال باورساز باید رابطه‌ای درونی با دیگر روالهای باورساز داشته باشد (ibid, pp. 159-161).

(۳) روال باورساز باید خاستگاهی ماقبل نظری داشته باشد. به این معنا که باید پیش از آگاهیِ تفصیلی و انتقادی، شخص در آن مشارکت کند و با آن آشنا باشد. «هنگامی که شخص به سن تأمل و تفکر می‌رسد به نحو گریزناپذیری خود را درگیر آن می‌یابد ... عمل بر نظر مقدم است» (ibid, p. 163). به بیان دیگر، نظریه بدون عمل ممکن نیست.

به نظر پیرسن آلستون مطلب چندانی دربارهٔ نسبت میان ش ۱ و روال باورساز معقول نمی‌گوید و کلّ بحث او دربارهٔ ش ۱ و کاربرد آن در روالهای باورساز چیزی نیست جز صِرف معرفی ش ۱ و نکاتی چند در اثبات اینکه روال باورساز مسیحی آن معیارها را برآورده می‌سازد (او حتی نمی‌گوید این معیارها را از کجا آورده است). پیرسن معتقد است اگر بتواند منبع ش ۱ را معیّن کند، یعنی اگر بتواند پی ببرد که آلستون ش ۱ را از کجا درآورده است، آن‌گاه شاخصهایی خواهد داشت که بر اساس آنها می‌توان کاربرد ش ۱ را منقّح کرد (← Pierson, 2000, pp. 28-29).

پیرسن پس از بررسی شقوق ممکن، نهایتاً نتیجه می‌گیرد که منبع ش ۱ مجموعه روالهای باورساز معیار است. به گفتهٔ او، آلستون در ساختن ش ۱ و نظریهٔ روالهای باورساز، از پنج روال باورساز ادراک حسی، یادآوری، درون‌نگری، استدلال، و شهود عقلی استفاده کرده است. پشتوانهٔ مجموعه روالهای باورساز معیار از نظر آلستون (با الهام از تامس رید) این است که ما نمی‌توانیم از مشارکت در آنها اجتناب کنیم. آلستون به این ترتیب به مقدمهٔ ۱ نزدیک می‌شود: «مشارکت در همهٔ روالهای باورساز تثبیت‌شدهٔ ما ... را در نظر اول باید معقول دانست» (Alston, 1991, p. 153). آلستون ویژگیهای روالهای باورساز تثبیت‌شده را (چیزی که پیرسن ش ۱ نام نهاده) از طریق مجموعه روالهای باورسازِ معیار معرفی و تشریح می‌کند و به این ترتیب می‌تواند مقدمهٔ ۱ را در مورد روال باورساز مسیحی اِعمال کند. از نظر

پیرسن تنها گزینهٔ معقول این است که مقدمهٔ ۳ را (اینکه روال باورساز مسیحی یک روال باورساز تثبیت‌شده است) مبتنی بر نوعی شباهت/تمثیل (analogy؛ شباهت روال باورساز مسیحی به روالهای باورساز مجموعهٔ معیار) بدانیم (← Pierson, 2000, 35-36).

پیرسن سپس می‌کوشد نشان دهد که روال باورساز مسیحی شروط روالهای باورساز تثبیت‌شده و معقول را ندارد. همان‌طور که در فصل ۲ دیدیم، آلستون ویژگیهایی برای روالهای باورساز برمی‌شمارد و معتقد است روال باورساز مسیحی واجد این ویژگیهاست. به نظر پیرسن سه تا از این ویژگیها را خود آلستون در جایی (در دفاع از روال باورساز مسیحی ← Alston, 1991, p. 169) تلویحاً مهمتر از بقیه دانسته است. لذا او این سه ویژگی را به‌عنوان مؤلفه‌های ش ۱ انتخاب می‌کند: اینکه: (۱) در فرایندی اجتماعی آموخته می‌شود و شخص در آن مشارکت می‌یابد؛ (۲) با دیگر روالهای باورساز پیوند دارد و به نوعی وابسته به آنهاست؛ و (۳) معمولاً پیش از تفکر نظری و انتقادی آغاز و در آن مشارکت می‌شود، و لذا خاستگاهی ماقبل نظری دارد (← ibid, pp. 187-8). به نظر آلستون، روال باورساز مسیحی روال باورساز تثبیت‌شده‌ای است لذا گزارهٔ ۴ (نتیجه) موجه است. اما به نظر پیرسن اگرچه روال باورساز مسیحی از حیث ویژگی اول و دوم یعنی تثبیت‌شدگی اجتماعی و رابطهٔ درونی با دیگر روالهای باورساز شبیه مجموعهٔ معیار است، از حیث ویژگی سوم یعنی داشتن منشأ ماقبل نظری شباهتی به مجموعهٔ معیار ندارد. افزون بر این، از آنجایی که ویژگی سوم مهمترین وجه تمایز ش ۱ است، ناکامی روال باورساز مسیحی در برآورده کردن این شرط به معنای عدم شباهت مهم روال باورساز مسیحی به مجموعهٔ معیار و لذا نادرست بودن مقدمهٔ ۳ خواهد بود (Pierson, 2000, p. 37).

به گفته پیرسن شکی نیست که روال باورساز مسیحی به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است. اما به این معنا از تثبیت‌شدگی اجتماعی، روالهایی چون پیشگویی از روی گوی بلورین و انواع فالگیری و طالع‌بینی کمتر از روال

باورساز مسیحی و ادراک حسی تثبیت‌شده نیستند. لذا تثبیت‌شدگی اجتماعی اگرچه یکی از مؤلفه‌های ش ۱ است اما وجه تمایز مهمی محسوب نمی‌شود. اهمیت دومین ویژگی از آن سه ویژگی حتی کمتر از تثبیت‌شدگی اجتماعی است. زیرا پیوند داشتن با دیگر روالهای باورساز دربارهٔ تمام روالهای باورساز صادق است. حتی روال باورساز طالع‌بینی نیز بدون استفاده از ادراک حسی، یادآوری و استدلال میسر نیست. لذا مهمترین مؤلفه در این میان ویژگی سوم است.[1] آلستون با الهام از ویتگنشتاین می‌نویسد:

> روالهای باورساز مدتها پیش از آنکه شخص بدانها آگاه باشد و دربارهٔ آنها تأمل و نظرورزی کند، برایش حاصل شده و او در آنها مشارکت می‌کند. هنگامی که شخص به سن تفکر می‌رسد به‌ناگزیر خود را درون آن و درگیر در آن می‌یابد ... عمل مقدم بر نظر است؛ دومی بدون اولی ناممکن است (Alston, 1991, p. 163).

پیرسن می‌گوید این معیار سختگیرانه‌ای است. برای برآوردن این معیار، یک روال باورساز باید سه شرط را برآورده کند:

۱. باید شخص پیش از آگاهی به آن در آن مشارکت داشته باشد.
۲. آن روال باورساز ناگزیر باشد.
۳. نظریه‌پردازی دربارهٔ آن بدون درگیری و مشارکت در آن ناممکن باشد.

به گفتهٔ پیرسن، اگر منبع این معیار را بدانیم بالا بودن استاندارد آن را تشخیص خواهیم داد: مجموعه روالهای باورساز معیار (ادراک حسی، درون‌نگری، شهود عقلی، یادآوری، و استدلال). این روالهای باورساز

---

۱. به نظر پیرسن، شرط سوم ش ۱ (منشأ ماقبل نظری) نه‌تنها مهمتر از شروط دیگر است بلکه با وجود آن، دو شرط دیگر (تثبیت‌شدگی اجتماعی و رابطهٔ درونی با دیگر روالها) زائد به نظر می‌رسد. تمام روالهای باورسازی را که آلستون تحت عنوان نامعقول رد می‌کند می‌توان صرفاً با همین یک معیار رد کرد (Pierson, 2000, p. 39).

شروط سه‌گانهٔ فوق را به نمایش می‌گذارند. شخص در سالهای کودکی به همهٔ این روالهای باورساز دست می‌یابد. تنها استثناها نقایص جسمی (بیولوژیک) یا محرومیتهای اجتماعی است، و هنگامی که شخص به سن تفکر می‌رسد به نحو مستقیم یا غیرمستقیم ترک این روالها ناممکن است. همچنین برای اینکه بتوانیم دربارهٔ این روالها تأمل کنیم باید پیشتر در آنها مشارکت داشته باشیم. برای مثال بدون مشارکت در روال استدلال کردن هرگز نمی‌توانیم یک نظام منطقی بسازیم (← Pierson, 2000, p. 37-38).

به نظر پیرسن، روال باورساز مسیحی تنها شرط اول از سه شرط حیث ماقبل‌نظری را دارد. آلستون دربارهٔ ناگزیر بودن روال باورساز مسیحی یا تقدم مشارکت در آن بر تأمل دربارهٔ آن چیزی نمی‌گوید. در خصوص شرط اول نیز CMP صرفاً صورت ضعیفی از آن را واجد است. آلستون می‌گوید:

> شخص معمولاً در روال باورساز عرفانی [مسیحی] مشارکت دارد مدتها قبل از آنکه به طور مشخص و مستقلاً به آن آگاهی یابد و نسبت به آن فاصلهٔ انتقادی پیدا کند ــ اگر اساساً چنین فاصله‌گیری انتقادی‌ای در میان باشد (Alston, 1991, p. 187).

آلستون می‌پذیرد که منشأ ماقبل نظری «در مورد روال باورساز مسیحی به ثبات و یکنواختی روال باورساز حسی [و احتمالاً بقیهٔ روالهای باورساز معیار] نیست» اما او این مقدار انحراف را از شاخص روالهای باورساز مجاز می‌داند. زیرا اگرچه ممکن است شخص بعد از رسیدن به سن عقل روال باورساز [عرفانی مسیحی] را در پیش بگیرد ... «وضع معمول در جوامع دینی ... این است که بچه‌ها پیش از آنکه به سن تفکر انتقادی برسند یاد می‌گیرند که چگونه خدا را در ادراکاتشان تشخیص دهند» (ibid, p. 187). به‌نظر پیرسن شخص همیشه قبل از رسیدن به سن عقل در روالهای باورساز مجموعهٔ معیار مشارکت دارد (غیر از موارد خاص که پیشتر ذکر شد) اما ماجرا در مورد روال باورساز مسیحی متفاوت است. هرچند ممکن است به لحاظ آماری غالباً چنین باشد که فرد از سنین کودکی در روال باورساز

مسیحی شرکت می‌کند، با این حال، این امر برای روال باورساز مسیحی وجه تمایزی بیش از این به همراه ندارد که بگوییم آدمی غالباً در دامان مادرش دینداری (یا غیر آن) را می‌آموزد. دلیل دیگر علیه اِعمال آن معیار به روال باورساز مسیحی این است که این کار به معنای آن است که معیار ماقبل نظری بودن دیگر نمی‌تواند روالهای باورسازی را کنار بگذارد که آلستون به عنوان نامعقول رد می‌کرد. تقریباً هر روال باورسازی را که نام ببرید می‌توان قبل از سن بلوغ آموخت و این کار دشوارتر از آموختن روال باورساز مسیحی نخواهد بود. بدون شک جوامع و خانواده‌هایی وجود دارد که در آنها امری عادی است که به شخص کف‌بینی، احضار روح، تفسیر کارتهای تارُت و از این قبیل را پیش از سن عقل یاد دهند (Pierson, 2000, p. 40).

پیرسن سراغ دو شرط دیگر برای حیث ماقبل نظری روالهای باورساز می‌رود که به گفتهٔ او آلستون آنها را نادیده می‌گیرد. البته شاید روال باورساز مسیحی بتواند به‌آسانی شرط سوم را (اینکه یک روال باورساز باید بر هرگونه نظریه‌پردازی دربارهٔ آن مقدم باشد) برآورده کند: اگر کسانی نبودند که باورهایی راجع به آنچه به اعتقاد ایشان خدای مسیحی است ایجاد کنند، احتمالاً ما نه علاقه‌ای برای ارزیابی جایگاه معرفتی روال باورساز مسیحی داشتیم و نه امکانی، و اساساً در این زمینه موضوعی برای تأمل و نظرورزی نداشتیم. اما این هنر روال باورساز مسیحی نیست. همان‌طور که پیشتر گفته شد این شرط را هر روال باورسازی اعم از کف‌بینی و پیشگویی برآورده می‌کند (ibid). اما روال باورساز مسیحی شرط دوم را برآورده نمی‌سازد زیرا به هیچ وجه گریزناپذیر نیست.[1] کم نیستند کسانی که ایمانشان را از دست داده‌اند، و البته همراه با آن، توانایی‌شان را برای «ادراک خدا» (با این

---

۱. جالب است که آلستون بیش از یک بار از ایدهٔ اجتناب‌ناپذیربودن استفاده کرده است (هم در استدلال معقولیت عملی هم در بحث تثبیت‌شدگی). پیشتر با نقد استیوپ و یگر بر کاربرد این مضمون در استدلال معقولیت عملی آشنا شدیم. نقد پیرسن ناظر به وجه دیگری از این ایده است.

فرض که زمانی چنین قابلیتی داشته‌اند). حتی آنها که همچنان درون دین به سر می‌برند و آنها که مدعی داشتن تجربه‌ای از خدا هستند تجربه‌هایشان قاعده‌مند نیست، و این امر همواره به سبب این نیست که روال باورساز مسیحی بنا به ماهیتش کمتر از، مثلاً، ادراک حسی استمرار و دوام دارد. از نظر برخی این بی‌قاعدگی یا از آن روست که روال باورساز مسیحی در زندگی دینی‌شان نقش محوری ندارد، یا زندگی دینی در زندگی روزمره‌شان نقشی محوری ندارد، یا اینکه در کارایی روال باورساز مسیحی یا در وجود خدا شک دارند و قس علی هذا. اگرچه ممکن است دنبال نکردن روال باورساز مسیحی برای برخی کاری بسیار دشوار باشد، ممکن است برای برخی دیگر ادامه دادن آن به همان اندازه دشوار باشد (ibid, p. 41).

به این ترتیب، پیرسن نتیجه می‌گیرد از آنجایی که منشأ ماقبل نظری داشتنْ مهمترین ویژگی و به یک معنا فصل ممیز روال باورساز تثبیت‌شده محسوب می‌شود، مقدمهٔ ۳ نادرست و لذا نتیجهٔ استدلال یعنی مدعای آلستون مبنی بر معقولیت مشارکت در روال باورساز عرفانی نیز نادرست است.[۱]

تا اینجا نقدهای ناظر به هر سه مقدمه‌ای را که استدلال آلستون بر آنها استوار بود دیدیم. طبق قوانین منطق، کافی است آن نقدها فقط بر یکی از این سه مقدمه وارد باشد تا استدلال آلستون را از اعتبار ساقط کند. در مجموع می‌توان گفت نقدهایی که تاکنون دیدیم نشان می‌دهند که مقدمهٔ اول مشکوک و دو مقدمهٔ بعدی مخدوش است. نقد پلنتینگا، همچنان‌که خود آلستون نیز می‌پذیرد، حاکی از آن است که فرض معقولیت عملی برای مشارکت در روالهای باورساز تثبیت‌شده تقدمی معرفتی بر دیگر مدعیات مرتبط ندارد و بیرون از دایرهٔ دور معرفتی نیست. لذا معقول دانستن مشارکت در روالهای

۱. ممکن است آلستون مدعای خود را نه مبتنی بر استدلال تمثیلی بلکه مبتنی بر نشان دادن شروط لازم و کافی برای قول به تثبیت‌شدگی یک روال باورساز بداند. حتی اگر چنین پاسخی مطرح شود، به نظر می‌رسد می‌توان استدلالهای پیرسن را ناظر به شروط لازم و کافی تثبیت‌شدگی روالهای باورساز دانست.

باورساز تثبیت‌شده، با هدف نیل به صدق، مبنای عقلی غیردوری ندارد. استیوپ و یگر نیز گسست میان معقولیت عملی مشارکت در یک روال باورساز، و معقولیت معرفتی باور به اعتمادپذیری آن را بخوبی نشان داده‌اند. همچنین نقد پیرسن نشان می‌دهد که تثبیت‌شدگی روال باورساز عرفانی با تثبیت‌شدگی روالهای باورساز معیار فاصله دارد. به این ترتیب، تا همین‌جا و براساس این نقدها می‌توان دفاع آلستون از اعتمادپذیری روال باورساز عرفانی را ناموفق دانست. با این حال نقدها و ملاحظات آموزندهٔ دیگری هست که مشکلات نظریهٔ آلستون و به‌طور خاص مشکلات تز همترازی او را بخوبی نشان می‌دهد. در اینجا دو نقد مهم دیگر را که به نحوی ناظر به مدعای همترازی است می‌بینیم.

## ۴ـ۴ـ۲ زیربنایی بودن

رابرت آدامز (Adams, 1994) اگرچه با نظریهٔ آلستون و کتاب او همدلی دارد اما تأکید وی را بر تثبیت‌شدگی اجتماعی بیش‌ازحد محافظه‌کارانه می‌داند. رویکرد فردگرایانهٔ آدامز متکی بر ملاحظاتی دربارهٔ روال باورساز دینی[1] است و همین ملاحظات است که با تز همترازی آلستون برخورد پیدا می‌کند. به نظر آدامز روال ادراک حسی الگوی مناسبی برای فهم روال باورساز دینی نیست. روال ادراک حسی جزو زیربناهای (substructures)[2] تفکر ماست، درحالی‌که دین از بخشهای روبنایی (superstructure) اندیشهٔ ما محسوب می‌شود. کودکان حتی قبل از آنکه زبان باز کنند به بخشی از روال ادراک حسی، به منزلهٔ روال موجد باور، دست می‌یابند. بر این اساس به نظر می‌رسد در روال ادراک حسی، عوامل فطری و درونی تعیین‌کننده‌تر از عوامل محیطی،

---

۱. آدامز به‌جای اصطلاح آلستونی «روال باورساز عرفانی» از «روال باورساز دینی» استفاده می‌کند. من نیز در فصل دوم دلایلی برای ترجیح اصطلاح «ادراک دینی» به‌جای «ادراک عرفانی» آوردم. به نظر می‌رسد بنابه همان دلایل می‌توان اصطلاح آدامز را مرجَّح دانست.

۲. آدامز تذکر می‌دهد که منظورش مبنا (foundation) نیست.

اجتماعی و فردی باشد. احتمالاً روال باورساز یادآوری نیز به همین سان حالتی زیربنایی داشته باشد. اما مابقی روالهای باورساز این‌گونه نیستند مثلاً روال باورساز راجع به حالات روحی ـ روانی دیگران براساس نشانه‌های رفتاری و اظهارات زبانی آنها، دست‌کم در مقایسه با روال ادراک حسی، روبنایی است. مشارکت ما در این روال باورساز به زبان و فرهنگ و فردیت ما وابسته‌تر است. در مرتبه‌ای بالاتر و قطعاً روبنایی، که بعداً آموخته می‌شود، روالهای باورساز اخلاقی و دینی، و روالهای ارزیابی زیبایی‌شناسانه قرار دارد و بالاتر از همه فلسفه است؛ روال باورسازی که در جوامع فکری خاصی و تنها در میان اقلیتی از بزرگسالان تثبیت شده است (Adams, 1994, p. 886).

آدامز ویژگی مشترک اغلب این روالهای باورسازِ روبنایی‌تر را آن می‌داند که، در مقایسه با روال ادراک حسی، عدم توافقهای بیشتری درون آنها وجود دارد.[۱] این ویژگی را شاید در بالاترین حدّ آن در فلسفه بشود یافت که «دار مشاجرات» است و اختلاف نظر عامل انگیزش و نیروی حیات‌بخش آن است؛ اگرچه حل مسئله و رسیدن به توافق نیز به همان میزان اهمیت دارد. اما به اعتقاد او نقش و اهمیت اختلاف نظر در فلسفه کاملاً متفاوت با نقش آن در روال ادراک حسی است. هرگاه در روال ادراک حسی با عدم توافقی مواجه شویم طبیعتاً فکر می‌کنیم که دست‌کم یکی از طرفین اشتباه می‌کند. اما در فلسفه این طور فکر نمی‌کنیم. بدون تردید اگر دو فیلسوف از نتایج ناسازگاری دفاع کنند، دست‌کم موضع یکی از آن دو نادرست است. اما ممکن است فلسفه‌ورزی هر دو طرف ممتاز و آموزنده باشد. حتی برعکس، در فلسفه اگر کسی نتواند به مخالفت ادامه دهد، فاقد صلاحیت لازم برای فلسفه‌ورزی است. حال آنکه در روال ادراک حسی ممکن است کسی توانا و بی‌عیب و نقص باشد بی‌آنکه توانایی استدلال به نفع ادراک خویش را داشته باشد. به نظر آدامز روال باورساز اخلاقی از این

---

۱. بر همین اساس آدامز عدم توافق میان اشخاص (interpersonal) را در یک روال باورساز ایراد قاطعی علیه اعتمادپذیری آن روال باورساز نمی‌داند.

حیث در جایگاهی میان روال ادراک حسی و روال فلسفه‌ورزی قرار دارد. این مهم است که آموزش اخلاقی کودکان با باورهایی آغاز می‌شود که دست‌کم در خانواده و محیط آنها غیراختلافی است. اما اختلاف نظر و عدم توافق در اخلاق چیز غریبی نیست و بدون یادگیری نحوهٔ مواجهه با مجادلات اخلاقی بعید است بتوانیم در روال باورساز اخلاقی مهارت پیدا کنیم. آدامز نتیجه می‌گیرد که از این حیث روال باورساز دینی کاملاً به روال باورساز اخلاقی شبیه است. اگرچه زندگی معمولی یک جماعت دینی در گرو میزان توافق بر سر تعالیمی است که خودش را در زندگی مؤمنان غیرمتخصص نشان می‌دهد، اما عدم توافق (نه فقط عدم توافق میان ادیان، بلکه عدم توافق درون‌دینی) مشخصهٔ ثابت زندگی دینی است. بخش عمده‌ای از تاریخ بیشتر سنتهای دینی چیزی نیست جز تاریخ اختلافات عقیدتی، و تبحر واقعی در یک روال باورساز دینی از جمله شامل توانایی موضع‌گیری در مباحث اختلافی درون آن سنت دینی است (ibid, p. 887).

جنبهٔ فردگرایانهٔ ملاحظات آدامز تداعی‌کنندهٔ نظریات فضیلت‌محور است که بیشترین تأکیدشان بر سهم فاعل و اهمیت اوست. به گفتهٔ او در مواردی که به اختلاف نظر و عدم توافق برمی‌خوریم، گاه آنچه مهم است تأکید بر اعتمادپذیری عاملان است نه اعتمادپذیری خودِ روال باورساز. عاملان، و نه اعمال، هستند که باورهایی می‌سازند و بدانها ملتزم می‌مانند. معمولاً در یک بحث اخلاقی با ماندن بر سر موضعِ خود نشان می‌دهم که به حس تشخیص و قوهٔ داوری خود، و قابلیتها و مهارتهای باورساز فردی و اجتماعی خودم اطمینان دارم، نه به روال باورساز اخلاقی به‌منزلهٔ یک امر تثبیت‌شدهٔ غیرشخصی. البته اگر بگوییم من به روال باورساز اخلاقی تکیه می‌کنم، درست گفته‌ایم اما درست‌تر آن است که بگوییم من به خودم به‌عنوان عامل روال باورساز اخلاقی تکیه می‌کنم. این کاری است که عامل باصلاحیت روال باورساز اخلاقی انجام می‌دهد. به نظر آدامز، این امر دربارهٔ روال باورساز دینی نیز صدق می‌کند (ibid, p. 888).

به نظر آدامز، در موارد عدم توافق با دیگر عاملان، برای عـاملِ واجـد صلاحیت غالباً به لحاظ عملی معقول است که به باور خویش پایبند بماند؛ خصوصاً اگر استقلال رأی و اعتماد به نفس بخشی از اهمیت آن روال باورساز باشد. اهمیت اعتماد به نفس و اتکا به رأی خویش، در فلسفه و اخلاق روشن است. اگرچه روال باورساز دینی با این دو متفاوت است، اما ایـن امـر در بسیاری از سنتهای دینی هست که به زندگی دینی به منزلهٔ طلب و جستجویی شخصی می‌نگرند که گاه خطاهایش از صواب دیگران اولی‌تر است (ibid).

دربارهٔ نسبت روال باورساز دینی با نظام الهیاتی نیز آدامز معتقد است نباید در مورد مقتضیات نظری روالهای بـاورسازی مـانند روال بـاورساز مسیحی و سهم آن در توجیه نظام اعتقادی دینی مبالغه کـرد. بسـیاری از سنتهای دینیْ ما را برحذر می‌دارند که صورتبندی‌های اعتقادی را کافی و وافی یا قطعی و نهایی بدانیم؛ حتی صورتبندی اعتقادی خودمان را. به نظر وی، هیچ خط سیر کوتاه یا بی‌چون و چرایی برای توجیه هیچ نظام اعتقادی‌ای وجود ندارد، و از قضا این امر قابل‌اعتماد دانستن روال باورساز سـنتهای دینی دیگر را آسانتر می‌کند. به این ترتیب می‌توان پذیرفت کـه روالهـای باورساز بیشتر ادیانِ دیگر فـی‌الجـمله واجـد حـقانیت نـظری و ثـمرات عملی‌اند، به نحوی که می‌شود آنها را در تماس با واقعیت دینی دانست. اما این به معنای التزام به نظام اعتقادی خاص هریک از آن ادیان نیست. زیرا معلوم نیست به طـور خـاص کـدام‌یک از بـاورهای آنـان صـادق است. همان‌طور که یک کودک شش‌ساله برای مشارکت مـوفق در روال ادراک حسی نیاز یا علاقه‌ای بـه دانسـتن ایـن نـدارد کـه کـدام‌یک از نـظریات متافیزیکی دربارهٔ جهان خارج درست است، به‌همین‌سان شخص می‌تواند در خصوص اینکه نهایتاً کدام نظریه راجع به رابطهٔ میان بـاورهای ادیـان مختلف با واقعیت دینی درست است لاادری باشد (ibid, p. 890).

آلستون، در پاسخ به ملاحظات آدامز، در مورد تأکید وی بر عـاملان باورساز و اهمیت جنبه‌های فردی می‌گوید اگرچه درست است که خـود

عاملان (نه روالهای باورساز) هستند که باور می‌سازند و بدان معتقد می‌شوند اما این کار را درست به‌واسطهٔ درونی کردن (internalization) آن روال باورسازی انجام می‌دهند که به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است. از طرف دیگر، اغلب پیش می‌آید که چیزی که درست یا پذیرفتنی به نظر می‌رسد غلط از آب درمی‌آید و این باعث می‌شود در تأکید بر جنبهٔ فردی بیشتر احتیاط کنیم. دربارهٔ معنا و اهمیت عدم توافق بین اشخاص نیز آلستون معتقد است اگر معقولیت مشارکت در یک روال باورساز در گرو میزان اعتمادپذیری آن باشد، که هست، آن‌گاه اینکه نتوانیم به نحو معقولی از اعتمادپذیری ایجاد باورهای فلسفی (با فرض عدم توافق مداوم بر سر باورهای فلسفی) دفاع کنیم شاهدی علیه معقولیت مشارکت در این فعالیت خواهد بود. اگر مشارکت در فلسفه بخواهد معقول باشد، باید به رغم مخالفتها و اختلاف‌نظرهای بین اشخاص چنین باشد (Alston, 1994, p. 898).

درخصوص نظر آدامز راجع به نسبت روال باورساز دینی با نظام اعتقادی یک دین نیز آلستون نظر آدامز را از یک جهت درست و از جهتی دیگر نادرست می‌داند. آلستون می‌گوید سعی کرده نشان دهد که درخصوص آنچه شخص می‌تواند دربارهٔ خدا از طریق ادراک او بیاموزد اصولاً هیچ محدودیتی وجود ندارد، اما عملاً ادراک عرفانی اغلب فقط اطلاعاتی راجع به بعضی صفات و افعال خدا عایدمان می‌کند و به‌طورکلی باورهای جلوه‌بنیاد با طیف وسیعی از تعالیم الهیاتی قابل جمع است. آلستون می‌گوید او شلایرماخر قرن بیستم نیست که بخواهد کل تعالیم مسیحی را از دل تجربهٔ دینی بیرون بکشد. او معتقد است روال ایجاد باورهای ادراکی راجع به خدا مانند روال باورساز عرفانی مسیحی متضمن نظامی از باورهای از پیش‌موجودی است که باورهای ادراکی جدید باید با آنها محک بخورد و به سبب همین درهم‌تنیدگیِ روال نهادینه‌شده با نظام اعتقادی، برخلاف ظاهر سخن آدامز، نمی‌توان هیچ‌یک را مستقل از دیگری در نظر گرفت. به بیان دیگر، اگر صورتهای مختلف روال باورساز عرفانی و

دیگر روالهای باورساز دینی نظامی از باورها و تعالیم دینی را فرض گیرد، نمی‌توان بدون قابل‌اعتماد دانستن این تعالیم، آن روالهای باورساز عرفانی را قابل‌اعتماد دانست (Alston, 1994, p. 899).

آلستون در پاسخ به آدامز نه تنها متعرض توضیحات آدامز دربارهٔ تفاوتهای روال ادراک حسی در یک سو و روالهای باورساز فلسفی، اخلاقی و دینی در سوی دیگر نمی‌شود، بلکه گویی می‌خواهد تمایز مهم او در مورد روالهای باورساز زیربنایی و روبنایی را در نظریهٔ خود هضم و جذب کند. آلستون می‌گوید از تمایزات آدامز این نکته را آموخته که می‌بایست مثلاً فلسفه را نمونه‌ای از روال باورسازی معرفی می‌کرد که در آن اعتمادپذیری نسبتاً اندک با معقولیت قابل جمع است (Alston, 1994, pp. 898-899). گذشته از اعتراف ناگفته‌ای که در پشت این استقبال آلستون از اعتمادپذیریِ اندک فلسفه وجود دارد (گویی این نکته می‌تواند عذرخواه اعتمادپذیریِ اندک روال باورساز عرفانی باشد)، او فراموش می‌کند که چند سطر قبلتر (ibid, p. 898)، در پاسخ به آدامز، به تأکید نوشته است که معقولیت یک روال باورساز در گرو اعتمادپذیری آن است.

## ۴ـ۴ـ۳ کارکرد انتقادی

یکی از نقدهای اخیر بر نظریهٔ آلستون از اُلف زاکاریاسن (Zackariasson, 2006) است. او نظریهٔ آلستون را مبتنی بر یک استدلال تمثیلی غیرمستقیم میان روال باورساز مسیحی و روال باورساز حسی دانسته است.[1] از نظر او استدلال

---

۱. دلیل زاکاریاسن برای تمثیلی دانستن استدلال آلستون این است که مقایسه‌ای میان روال باورساز مسیحی و روال باورساز حسی وجود دارد و قوت استدلال او مبتنی بر اثبات شباهتهای ذی‌ربط است. غیرمستقیم دانستن این استدلال نیز از آن‌روست که نه متضمن مقایسهٔ نمونه‌ها و مصادیق ادراک حسی و تجربهٔ دینی (چیزی که به گفتهٔ او نزد سوئینبرن (1979) و یَندل (1993) می‌بینیم)، بلکه بر ویژگیهای کلی روالهای باورساز قابل‌اعتماد مبتنی است. به این ترتیب، مقایسهٔ ادراک حسی و تجربهٔ دینی مقایسهٔ میان دو روال باورساز مستقل، از منظر یک رویکرد عام خواهد بود.

آلستون باید دو گونه شباهت میان این دو روال باورساز را نشان دهد: ساختاری و کارکردی (structural and functional). اما وی معتقد است آلستون فقط شباهت ساختاری را نشان می‌دهد و در اثبات شباهت کارکردی ناموفق است و لذا استدلالش به نتیجه نمی‌رسد.

شباهت ساختاری که در مرکز توجه آلستون است نشان می‌دهد که روال باورساز مسیحی روال باورساز کاملاً تثبیت‌شده‌ای است که ورودی و خروجیهای خاص خودش را دارد. اما دربارهٔ شباهت کارکردی چه می‌توان گفت؟ در روال باورساز مسیحی باورهای از پیش موجودِ معمول و مقبول دربارهٔ متعلَّق ادراک، در نظام نفی‌کننده‌ها نقش بسیار مهمتری ایفا می‌کنند تا در روال باورساز حسی. هر تجربه‌ای که با تصویر مسیحی از خدا سازگار نباشد تجربهٔ دینی معتبری قلمداد نخواهد شد. اگر تجربه‌ای باورهای دینی قبلی ما را تأیید نکند (هرقدر هم حاوی اطلاعات جدید باشد) جدی تلقی نخواهد شد. لذا روال باورساز مسیحی به نحو نظام‌مندی امکان هرگونه اطلاعات جدیدِ ابطال یا تصحیح‌کننده را پیشاپیش طرد می‌کند. در نتیجه، روال باورساز مسیحی فاقد کارکرد انتقادی است. اما در این طرف، روال باورساز حسی، به نحو بالقوه و گاه بالفعل، تصحیح‌گر باورهای ما راجع به متعلَّقات ادراک ماست، و از این طریق می‌تواند در فضای وسیعتر این روال باورساز پیش‌فرض‌های اساسی ما را نیز بازسازی کند. به نظر زاکاریاسن، این پاسخ احتمالی نیز کاری از پیش نمی‌برد که بگوییم اصول اعتقادی و تعالیمی که ارزیابی تجربه‌های دینی بر مبنای آنها صورت می‌گیرد خودْ حاصل روال باورساز مسیحی بوده‌اند. گذشته از اینکه این مدعا از حیث تجربی و تاریخی مشکوک است، نمی‌تواند تفاوت موجود را بی‌اثر کند؛ این تفاوت که در روال باورساز حسی باورهای معمول و مقبول شأن اصول اعتقادی را ندارند.

به نظر می‌رسد تعبیر زاکاریاسن (شباهت کارکردی) به تدقیق نیاز دارد. آلستون می‌تواند شباهت کارکردی این دو روال باورساز را نشان دهد و این کار را نیز کرده است (← فصل ۲). به همین دلیل بهتر بود زاکاریاسن بر عدم

شباهت در کارکرد انتقادی تأکید می‌کرد. اما ممکن است آلستون به‌جای پاسخ دادن به این انتقاد (نشان دادن کارکرد انتقادی در روال باورساز مسیحی) اصل شبهه را نپذیرد: چرا داشتن کارکرد انتقادی برای اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی ضروری است؟

زاکاریاسن برای بررسی شق اخیر این سؤال را مطرح می‌کند که اساساً چرا به ادراک حسی اعتماد می‌کنیم، و جواب آلستون این است که از سویی ادراک حسی خود را به ما تحمیل می‌کند و ما نمی‌توانیم بی‌اعتمادی به آن را انتخاب کنیم، و از سوی دیگر ادراک حسی بخشی از مجموعه روالهای باورسازی است که خوب کار می‌کنند و ادراک حسی شأن معرفتی مثبتش را از تعلقش به آن مجموعه می‌گیرد. اما به نظر زاکاریاسن اعتماد به ادراک حسی جهت دیگری هم دارد: ادراک حسی در فضای وسیعتر روالهای باورساز نقشی تصحیح‌کننده دارد. روال ادراک حسی به نحو بالقوه و بالفعل نقاد باورهای پیشین ماست. این جنبهٔ نقادانهٔ روال باورساز حسی شأن معرفتی مهمی به آن می‌بخشد؛ این شأن معرفتی همان چیزی است که روال باورساز مسیحی، تا جایی که کارش صرفاً محدود به تأیید باورهای دینیِ از پیش موجود و مقبول باشد، نمی‌تواند سودای آن را در سر داشته باشد. زاکاریاسن نتیجه می‌گیرد که این فقدان کارکرد انتقادیْ اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی و لذا مدعای همترازی آلستون را بشدت تضعیف می‌کند.

آلستون همواره این نقد را که شیوه‌هایی برای آزمون و وارسی تجربه‌های دینی وجود ندارد مردود دانسته و گفته است که تجربه‌های دینی آزمونها و نفی‌کننده‌های خاص خود را دارند که از دل سنت دینی مربوط برمی‌آیند. به بیان دیگر، تجربه‌های دینی با سنت دینی محک می‌خورند (قسمت اول نقد زاکاریاسن معطوف به همین امر بود). او همچنین داشتن ثمرات روحی را آزمون ایجابی تجربه‌های دینی دانسته است. قسمت دوم نقد زاکاریاسن حاوی این سؤال است که آیا داشتن ثمرات روحی می‌تواند نشانه‌ای از اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی باشد.

زاکاریاسن، ضمن اشاره به اینکه می‌توان بدون افتادن به دام تقلیل‌گرایی، تبیین‌هایی از این ثمرات روحی داد که مستلزم اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی نباشد،[۱] معتقد است تا جایی که این آزمون ثمرات روحی نیز به نوبهٔ خود به سنت دینی وابسته است، پاسخ سؤال فوق منفی است. زیرا آن ثمرات را نیز خودِ تعالیم سنتی یک دین معیّن و مقدر می‌سازد، به نحوی که اگر تجربه‌ای آثار نیکویی داشته باشد اما موافق تعالیم سنتی نباشد، نامعتبر یا دست‌کم ناقص دانسته می‌شود. در یک کلام، روال باورساز مسیحی نمی‌تواند هیچ چالشی پیش روی تعالیم سنتی دین بگذارد. اما اگر آزمون ثمرات روحی را به سنت دینی وابسته نکنیم چه؟ این گزینه به مانع انحصارگرایی دینی و واقع‌گرایی دینی آلستون برمی‌خورد. زیرا اگر تمام تجربه‌های دینی با ثمرات نیکو را (حتی آنهایی که به ادیان خداناباور تعلق دارند) معتبر بدانیم ممکن است دیگر نتوان هیچ نظام اعتقادی منسجمی داشت. در این حالت خدا چهره‌های بسیار مختلف و خواستهای بسیار مختلف خواهد داشت؛ اگر اساساً بتوان از «خدا» به طور کلی حرف زد. برای چیرگی بر این مشکل شاید این پیشنهاد مطرح شود که به تمایزی از آن قسم قائل شویم که هیک قائل است، یعنی تمایز میان خدا، آنچنان که در یک سنت دینی مانند مسیحیت تجربه می‌شود، و خدای حقیقت غایی. اما این گزینه نیز به مانع انحصارگرایی و واقع‌گرایی دینی آلستون برخورد می‌کند. بر این اساس زاکاریاسن نهایتاً نتیجه می‌گیرد که فارغ از اینکه تأکید بر ثمرات تجربهٔ دینی به کار تحکیم استدلال تمثیلی غیرمستقیم بیاید یا نه، مادامی که آلستون از انحصارگرایی دینی و واقع‌گرایی مابعدالطبیعی دینی دست برنداشته است، این راهبرد برای او قابل استفاده نیست و نمی‌توان «خودمؤیدی» موردنظر آلستون را نشانه‌ای از اعتمادپذیری روال باورساز مسیحی دانست.

---

۱. یک نمونه از چنین تبیین‌هایی را می‌توان نزد روان‌شناس دین سوئدی سوندن (Sunden, 1966) و نظریهٔ نقش‌پذیری (role-taking) او یافت (برای آشنایی با آرای سوندن و نظریهٔ نقش‌پذیری او ← دیوید وولف، ۱۳۸۶، صص ۲۲۰-۲۱۷، ۸۹۳).

## ۴ـ۵ حاصل: آیا قابل اعتماد دانستن روال باورساز عرفانی موجه است؟

در این بخش می‌کوشیم با طرح ملاحظات و استدلالهایی، افزون بر نقدهای پیشین، نشان دهیم که چرا نمی‌توان روال باورساز عرفانی را به معنایی که مدنظر آلستون است قابل اعتماد دانست.

**الف)** همچنان‌که در فصل پیش دیدیم، یکی از نقدها علیه نظریهٔ ادراک آلستون (نظریهٔ نمود) این بود که این نظریه مانع اغیار نیست، اکنون به نظر می‌رسد در مورد نظریهٔ روال باورساز او نیز همین ایراد وارد است. معیارهای آلستون برای روال باورساز معقول (تثبیت‌شدگی اجتماعی، انسجام درونی، تداوم طی نسلهای مختلف، و..) نه فقط شامل روال باورساز عرفانی می‌شود بلکه قابل اعتماد دانستن و مشارکت در انواع روالهای باورسازی چون فالگیری و طالع‌بینی و دعانویسی را معقول خواهد دانست. اینها «روالهای باورساز»ی هستند که هم تثبیت‌شده‌اند هم طی نسلهای متمادی دوام داشته‌اند. همچنین بعید به نظر می‌رسد بتوان عدم انسجام درونی آنها را نشان داد (نیز ← Kretzmann, 1995, p. 61; Pierson, 2000, p. 163). این ملاحظه به همان میزان که کفایت معیارهای آلستون را با تردید مواجه می‌کند، قابل اعتماد بودن هر روال باورسازی را که براساس این معیارها قابل اعتماد دانسته شده است زیر سؤال می‌برد.

**ب)** برخورد آلستون با خروجیهای «روال باورساز عرفانی» به نحو ناموجهی گزینشی است. به این معنا که وی از میان انواع مختلفی از مکاشفات و تجربه‌های دینی/عرفانی فقط یک قسم را برمی‌گزیند و نامش را «ادراک عرفانی» می‌گذارد. حال آنکه صاحبان «تجربه‌های عرفانی» مدعاهای زیادی داشته‌اند که خودشان آنها را حاصل تجربهٔ عرفانی می‌دانند اما آلستون کاری به آن گزارشها ندارد. همان‌گونه که در گزارش

آرای او گفته شد، توجیه او برای این کار آن است که مقولهٔ موردنظرش به دلیل آنکه غیرحسی است به خدای غیرمادی نزدیکتر است. اما به نظر می‌رسد این تحدید در واقع برای در امان ماندن از تیررس نقدها و نوعی استراتژی حفاظتی ـ دفاعی ـ کلامی است. به این دلیل که اگر او بقیهٔ اقسام مکاشفات و تجربه‌های دینی را نیز به میان می‌آوژد دفاع از اعتمادپذیری چنین روال باورسازی بسیار دشوار یا ناممکن می‌شد. زیرا در طول تاریخ و به نام عرفان، چنان تجربه‌ها و ادراکات غریبی گزارش شده است که به خواب معرفت‌شناسی ما هم نمی‌آید! اگر روال باورساز عرفانی قابل‌اعتماد باشد، باید اعتمادپذیری شامل تمام خروجیهایش باشد نه فقط یک دسته از آنها.

ج) اگرچه آدامز در مقالهٔ خویش علیه مدعای اصلی آلستون استدلالی نمی‌آورَد، به نظر می‌رسد می‌توان برخی ملاحظات او را علیه مدعای اعتمادپذیری آلستون به کار برد، و به طور مشخص این بصیرت او را که روال باورساز دینی بیشتر شبیه روال باورساز اخلاقی است تا روال باورساز ادراک حسی. بر این اساس، اگر بخواهیم این نقد را به نقدهای قبلی پیوند بزنیم، باید بگوییم روال باورساز عرفانی نه با روال ادراک حسی همتراز است (بنا به تقریر گیل از مدعای آلستون) نه با مجموعه روالهای باورساز معیار (بنابه تقریر پیرسن از مدعای آلستون) بلکه با روالهای باورسازِ روبنایی‌ای مانند اخلاق یا فلسفه همتراز است. اگر این حکم درست باشد، برخلاف روالهای باورسازی چون ادراک حسی، نمی‌توان روال باورساز عرفانی / دینی را به‌خودی‌خود و از آن جهت که یک روال باورساز است در نظر اول قابل‌اعتماد / مؤدی به صدق دانست. به بیان دیگر، برخلاف باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهای جلوه‌بنیاد را به صرف اینکه حاصل یک روال باورساز تثبیت‌شده هستند نمی‌توان قابل‌اعتماد دانست؛ کمااینکه داوریهای اخلاقی را نمی‌توان صرفاً از طریق احاله‌شان به منبعی تحت عنوان «ادراک اخلاقی» یا «روال باورساز اخلاقی» موجه کرد.

د) آلستون، در نظریهٔ روالهای باورساز، هریک از منابع معرفتی متعارف (مثل ادراک حسی، یادآوری، درون‌نگری) را یک روال باورساز می‌داند و در همین سیاق «روال باورساز عرفانی» را نیز بر آن فهرست اضافه می‌کند اما در قدم بعد روال باورساز عرفانی را دارای «صورتهای متکثر» (به تبع سنتهای دینی مختلف) معرفی می‌کند که روال باورساز عرفانی مسیحی یکی از آن صورتهاست. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان دانست کجا با یک روال باورساز مستقل مواجهیم و کجا با صورتی از یک روال باورساز. معیارهای آلستون برای تعیّن و تعیین یک روال باورسازِ مستقل اقتضا می‌کند که هریک از روالهای باورساز دینی (مثلاً یهودی، مسیحی، اسلامی، بودایی) را نه صورتهایی از یک روال باورساز بلکه روالهای باورساز مستقل از هم بدانیم که ورودی ـ خروجیها و نفی‌کننده‌های متفاوتی دارند. چرا آلستون این کار را نمی‌کند؟ او اگرچه در کتاب به ایراد دیگری (اینکه حدّ یقف روالهای باورساز عرفانی مختلف کجاست ← فصل ۲، بخش ۷) پاسخ داده اما در این مورد توضیحی نداده که چرا این روالهای باورساز عرفانی را باید صورتهایی از یک روال باورسازِ واحد دانست. می‌شود حدس زد که اگر چنین نمی‌کرد شدت و حدّت مسئلهٔ تکثر روالهای باورساز عرفانیِ مانعة‌الجمع بیشتر به چشم می‌آمد. اگرچه آلستون مسئلهٔ تکثر تجربه‌های دینی ناسازگار را «دشوارترین مسئلهٔ» پیش روی نظریه‌اش دانسته اما به نظر می‌رسد اهمیت و تبعات معرفتی این تکثر ــ و تضاد و تناقض ــ را چنان‌که باید درنیافته است (ملاحظهٔ بعدی به همین موضوع مربوط است).

ه) همان‌طور که در فصل دوم دیدیم، آلستون دشوارترین مسئلهٔ پیش روی نظریه‌اش را وجود کثرتی از روالهای باورساز عرفانی دانسته است که با یکدیگر ناسازگارند. در چنین حالتی، به حصر عقلی، دو گزینه مطرح است: یا هیچ‌کدام از این روالهای باورساز قابل‌اعتماد نیست یا اینکه فقط یکی از

آنها قابل‌اعتماد است. اگر بتوان به نفع شقّ دوم استدلال کرد طبیعتاً شقّ اول کنار خواهد رفت (و طبعاً اگر آن استدلال ناموفق باشد شقّ اول مطرح خواهد شد). آلستون می‌کوشد به نفع شقّ دوم استدلال کند. این خطّ سیر برای آلستون مستلزم دفاع از انحصارگرایی دینی است (زیرا او در پاسخ به آدامز تصریح کرد که اعتمادپذیری روالهای باورساز عرفانی در گرو اعتمادپذیری نظامهای الهیاتی ذی‌ربط است)، لذا مقبولیت راه‌حل او در گرو مقبولیت انحصارگرایی دینی است. ورود به مباحثهٔ انحصارگرایی یا تکثرگرایی دینی ما را از بحث اصلی‌مان دور خواهد کرد.[1] در اینجا صرفاً اشاراتی دربارهٔ معنای این تکثر برای نظریهٔ آلستون و مشکلات راه‌حل او می‌آوریم. همان‌گونه که گفته شد، لازمهٔ نظریهٔ آلستون دربارهٔ توجیه معرفتی و موجه بودن باورهای مبتنی بر ادراک عرفانی این است که حداکثر و تنها یک دینِ حق و یک روال باورساز عرفانی قابل‌اعتماد داشته باشیم. راه‌حل او این است که طبق نظریهٔ او دفاع از انحصارگرایی برای پیروان همهٔ ادیان دیگر نیز معقول است: از آنجایی که راهی برای تعیین مصداق آن دینِ حق و روال باورساز قابل‌اعتماد نداریم، معقول است که هرکسی به دین و روال باورساز عرفانی دینِ خود، که برایش مشکل‌گشاست، بچسبد: عیسی به دین خود، موسی به دین خود! اما این پیشنهاد بیش از آنکه حل مشکل باشد، اذعان به آن است. از سوی دیگر، معلوم نیست این ویژگیِ نظریهٔ آلستون را، که به عاملان همهٔ روالهای باورساز متناقض اجازه می‌دهد که با استدلالی مشترک انحصارگرا باقی بمانند، باید نقطهٔ قوت نظریهٔ او دانست یا نقطه ضعف آن!

حال ببینیم این تکثر و تنوع چه لوازم و تبعاتی برای مدعای اصلی آلستون می‌تواند داشته باشد. اولاً، در برابر مسئلهٔ تکثر روالهای باورساز عرفانی، هریک از آنها را که قابل‌اعتماد ــ و لذا مابقی را غیرقابل‌اعتماد ــ بدانیم، با این سؤال مواجه خواهیم بود که براساس چه تبیینی این روال

---

۱. برای اطلاع از دو نقد مهم در این باب ← Schellenberg, 1994; Quinn, 1995.

باورساز قابل‌اعتماد است و بقیه غیرقابل‌اعتماد. یعنی مثلاً روال باورساز عرفانی مسیحی از کدام امتیاز و دسترسی انحصاری به حقیقت برخوردار بوده که بقیه از آن محروم بوده‌اند؛ و چرا؟ اظهار جهل در برابر این سؤال و احاله به حکمت خدا، در عین اینکه جوابی فیلسوفانه نیست، جوابی دیندارانه هم نیست زیرا لطف و هدایت خدا را که بنا به آموزه‌های دینی شامل حال تمام انسانهاست نادیده می گیرد. ثانیاً، احتمال اینکه روال باورساز عرفانی هریک از ادیان همان روال باورساز قابل‌اعتماد باشد یک به تعداد همهٔ ادیان است. این احتمال کمتر از پنجاه درصد است و ــ اگر بخواهیم معقول باشیم ــ احتمال معقولی نیست. ثالثاً، اگر برای یک مسیحی معقول باشد که تجربهٔ دینی خویش را واقع‌نما بداند، این نیز معقول خواهد بود که تجربه‌های غیرمسیحیان (مسلمانان، لاادری‌ها، ملحدان و ...) را نا ـ واقع‌نما بداند و اگر چنین کاری برای مسیحی معقول باشد برای مسلمان و لاادری و ملحد نیز نفی تجربه‌های مسیحی معقول خواهد بود. این وضع معنایی غیر از این ندارد که استناد و احاله به تجربهٔ دینی خویش (چه مسیحی باشیم چه مسلمان، ملحد باشیم یا لاادری) برای توجیه و ترجیح یک مدعا کافی نیست. در نتیجه تجربهٔ دینی به تنهایی نمی‌تواند راهنما و مبنای قابل‌اعتمادی برای معرفت و باورهای ما باشد و لذا نیازمند مبنایی علی‌حده هستیم.

و) صورتبندی دیگری از مسئلهٔ تکثر تجربه‌های دینی شاید بتواند موضوع را روشنتر کند. این گزاره‌ها را، که همه مورد قبول آلستون‌اند، در نظر بگیریم:

۱. در تمام سنتهای دینی می‌توان گزارشهایی از تجربه‌هایی یافت که به نحوی از انحا باورهای آن دین را تأیید می‌کند.

۲. به دلیل وابستگی معرفت‌شناسانهٔ تجربه‌های دینی به الهیات و نظام باورهای دینی، واقع‌نمایی تجربه‌های دینی در گرو صدق و حقانیت نظام باورهای دینی است.

۳. به دلیل ناسازگاری متقابل نظام باورهای ادیان ــ حداکثر ــ فقط یک دین حق وجود دارد.
۴. پس تجربهٔ دینی حداکثر فقط در یکی از ادیان مبنایی کافی برای ایجاد باور است.
۵. اما ما نمی‌دانیم کدام دین آن یک دینِ حق است و لذا تجربه‌های دینی مؤمنان کدام دین قابل اعتماد است.
۶. پس ما نمی‌دانیم تجربهٔ دینی ما قابل اعتماد است یا نه.

اکنون با فرض این شش گزاره، آیا معقول است تجربهٔ دینی را مبنای معقولیت باور دینی بدانیم؟ و آیا مبنای معقولی داریم که تجربه‌های دینی و روال باورساز عرفانی را قابل اعتماد بدانیم یا نه؟ پاسخ آلستون به این سؤال مثبت است اما واقعاً معلوم نیست چگونه می‌توان به نحو خردپسندانه‌ای به این سؤال جواب مثبت داد. از طرف دیگر، طبق تعریف آلستون، مبنای قابل اعتماد مبنایی است که غالباً باورهای صادق پدید بیاورد. اما، بنا به انحصارگرایی مورد نظر آلستون، تنها ادراکات عرفانی یکی از ادیان قابل اعتماد است. و به این ترتیب معلوم می‌شود که ادراک عرفانی در غالب موارد نه باورهای صادق بلکه باورهای کاذب پدید می‌آوَرَد. و لذا ادراک عرفانی مبنای قابل اعتمادی برای ایجاد باورهای صادق نخواهد بود.

همچنین اینکه آلستون در مقام یک مسیحی ادراکات عرفانی تمام ادیان دیگر را نادرست می‌داند آیا نشان نمی‌دهد که از منظر او «ادراک عرفانی» به طور کلی قابل اعتماد نیست؟ شاید به جرئت بتوان گفت که اگر هریک از روالهای باورساز بنیادین ما چنین وضعی می‌داشت (مثلاً هر قومی ادراکات حسی خودشان را داشتند که با ادراکات حسی دیگر اقوام ناسازگار بود) دیگر نمی‌شد آن را قابل اعتماد دانست. نتیجه‌ای که می‌شود از این وضع گرفت آن است که روال باورساز عرفانی به خودی خود نمی‌تواند منبع قابل اعتمادی برای توجیه معرفتی به حساب بیاید.

# فصل پنجم

# تجربهٔ دینی و چرخش هرمنوتیکی

در دو فصل پیش مشکلات روایت آلستون از قول به اصالت تجربهٔ دینی را دیدیم و فصل قبل را با نشان دادن نارسایی قول به اصالت تجربهٔ دینی در برابر مسئلهٔ تکثر ادیان (تکثر اجتناب‌ناپذیر و تقلیل‌ناپذیر تجربه‌های دینی) به پایان رساندیم. در فصل حاضر، هم به‌عنوان گشودن جبههٔ جدیدی برای نقادی و هم به‌عنوان یک گزینهٔ بدیل، سعی خواهیم کرد موضوع را از منظر هرمنوتیک بررسی کنیم. در این فصل می‌کوشیم با طرح بحث تجربهٔ دینی در زمینه‌ای هرمنوتیکی، خطوط کلی تبیین جدیدی را در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی ترسیم کنیم، تبیینی که علاوه بر کمک به فهم بهتر این پدیده احتمالاً سرّ ناکامی طرح آلستون را نیز آشکار می‌کند. مسئلهٔ فصل حاضر این است که چرخش هرمنوتیکی (hermeneutic turn) در فلسفه چه دلالتها و لوازمی ممکن است برای قول به اصالت تجربهٔ دینی، و به طور خاص قرائت آلستونی از آن داشته باشد.[1] برای این کار ابتدا معنای چرخش هرمنوتیکی را در زمینهٔ تاریخی آن توضیح خواهیم داد. پس از آن برای نشان دادن جنبه‌های معرفت‌شناسانهٔ چرخش هرمنوتیکی به سراغ ایدهٔ «هرمنوتیک به منزلهٔ معرفت‌شناسی» می‌رویم، و در ادامه می‌کوشیم

---

۱. در این فصل وارد فضای فکری فلسفهٔ قاره‌ای خواهیم شد که به لحاظ اصطلاح‌شناسی و زبانی متفاوت با حال و هوای فلسفهٔ تحلیلی است. اگرچه خواهم کوشید به زبان فلسفهٔ تحلیلی، و وضوح نسبیِ آن، وفادار بمانم، شاید لازم باشد خواننده نیز در مواردی ذهنش را با دستگاه فلسفهٔ قاره‌ای (آن هم از نوع هایدگری‌اش!) «کوک» کند.

دلالتهای رویکرد هرمنوتیکی را برای معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی نشان دهیم. به نظر می‌رسد، از نظر قائلان به اصالت تجربهٔ دینی، اهمیت تجربهٔ دینی به آن است که این پدیده جایی است که باور دینی به واقعیت اصابت می‌کند و به بیان دیگر تجربهٔ دینی ملتقای باور دینی و واقعیت دینی است. اما چنان‌که در این فصل خواهیم دید، به دلیل وابستگی هویت و ماهیت تجربه‌های دینی به سنت دینی، این قسم «تجربه‌ها» همواره مشروط و مقید به باورهای دینیِ از پیش موجودند. این نتیجه‌گیری اگر درست باشد به معنای نفی مبنا بودن (به معنای معرفت‌شناسانهٔ آن) تجربه‌های دینی خواهد بود.

## ۵ـ۱ چرخش هرمنوتیکی چیست؟

در این بخش به اختصار خواهیم گفت که چگونه چرخشی فلسفی در هرمنوتیک، که در آثار متقدم هایدگر پدیدار شد، به چرخشی هرمنوتیکی در فلسفه منجر شد و رویکرد هرمنوتیکی را بنیاد نهاد؛ رویکردی نه فقط در قبال فلسفه بلکه در قبال هرگونه کنش انسانی.

هرمنوتیک، به‌منزلهٔ نظریهٔ فهم/تفسیر، تا پیش از هایدگر یا به معنای اصول و ضوابط فهم و تفسیر متون خاص بود (هرمنوتیک‌های خاص، مثلاً متون دینی یا متون حقوقی) یا به معنای فنّ فهم و تفسیر هر متنی (هرمنوتیک عام شلایرماخر). آخرین تحول در این مرحله از سیر تاریخی هرمنوتیک نظریهٔ دیلتای بود که، در پی تأسیس روش‌شناسیِ علوم انسانی، «فهم» (understanding / Verstehen) را روشِ شناخت مختص این علوم می‌دانست؛ در مقابلِ «تبیین» (explanation / Erklärung) در علوم طبیعی.

اگرچه هدف اصلی هایدگر در هستی و زمان طرح مجدد پرسش از معنای هستی بود (هستی‌شناسی بنیادین، fundamental ontology)، وی برای طرح چنین پرسشی به هرمنوتیک روی کرد. هرمنوتیک، که در نظر هایدگر پیوندی ناگسستنی با واقع‌بودگی (facticity، قرار داشتن در وضع اولیهٔ

غیرانتخابی) داشت، راهی بود که مجال می‌داد این جستجو هرچه انضمامی‌تر و از بطن خود زندگی صورت بگیرد. از نظر هایدگر، پدیدارشناسی هوسرل به سبب اکتفا به داده‌های آگاهی و توقف در آن، فقط تا نیمهٔ راه را می‌توانست بپیماید؛ راهی که به نظر هایدگر فقط با توجه به هرمنوتیک واقع‌بودگی می‌شد آن را ادامه داد ــ به همین دلیل است که در تمایز با پدیدارشناسیِ هوسرل، پدیدارشناسیِ هایدگر صفت «هرمنوتیکی» را با خود دارد (← Palmer, 1975, pp. 124-125). این موضع یکی از زمینه‌هایی است که در آن، ابعاد تاریخی فلسفهٔ هایدگر در تقابل با تلقی هوسرل از فلسفه «به منزلهٔ علم متقن» آشکار می‌شود.

از نظر هایدگر هستی‌شناسی، به منزلهٔ پدیدارشناسی هستی، باید به هرمنوتیک وجود (existence) تبدیل شود. این هرمنوتیک نه روش‌شناسی ادبی قدماست نه روش‌شناسی علوم انسانیِ دیلتای، بلکه توجه به خودِ پدیدهٔ فهم و تفسیر است که مقدم بر هر چیز در دازاین، از آن جهت که در جهان هست، رخ داده و واسطهٔ ظهور و آشکار شدن هستی است. در تلقی هایدگر، «فهم» نه به معنای درک مفهومی ـ نظری است و نه به معنای قوهٔ فهم، بلکه نوعی موقف یا حالت گشودگی اولیهٔ انسان است در قبال «ظهور هستی». هستی خود را در فهم ظاهر و آشکار می‌کند. لذا هستی‌شناسی باید به فهم و تفسیر هستنده‌ای رجوع کند که رابطه‌ای وثیق با هستی دارد (دازاین). به این ترتیب، هرمنوتیک ساختارِ در ـ جهان ـ بودن (in-der-Welt-sein) دازاین را که همانا فهم و تفسیر است مورد مداقه قرار می‌دهد و به تفسیر هستی دازاین تبدیل می‌شود (Heidegger, 1996, 37; Palmer, 1975, p. 129).

این تغییر به معنای آن است که هرمنوتیک، با نشان دادن تقدم واقع‌بودگی و در ـ جهان ـ بودن، از جنبه‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ فهم به جنبه‌های هستی‌شناسانهٔ آن روی آورده است. این همان چرخش فلسفی (هستی‌شناسانهٔ) هرمنوتیک است. فهمْ بُعدی هستی‌شناسانه دارد: فهمْ واجد

شأنی وجودی (اگزیستانسی، existential) [1] است و همزمان به روی محدودیت و تناهی و امکانات خویش گشوده است. در بُعد معرفت‌شناسانه، فهمْ تفسیری تلویحی و اجمالی در خود دارد که در «تفسیر» به تصریح و تفصیل درمی‌آید. به این معنا می‌توان فهم را تفسیر اولیه دانست. هدفِ تفسیر آشکار کردن فهم ما از نحوهٔ در ـ جهان ـ بودن ماست. نکتهٔ مهم دربارهٔ فهم، از نظر هایدگر، زمانمندی و تاریخمندی آن است که در عین حال دِین هایدگر را به دیلتای و، مقدم بر او، به هگل نشان می‌دهد. ما در جهانی زمانی قرار داریم که معنای آن سابق بر ماست (پس معنا ذهنی نیست) و همواره فهمی اجمالی از این معنا ـ هستی داریم. به عبارت دیگر، هستی ما با این فهم معیّت دارد. به این ترتیب زمانمندی وجه دیگری از جهانمندی است که از شئون وجودی (اگزیستانسی) دازاین است.

هایدگر دور هرمنوتیکی را نیز، که قبلاً در آرای شلایرماخر و دیلتای مطرح شده بود، با توجه به معنای جدید فهم، در افق جدید و گسترده‌تری قرار می‌دهد. فهم همواره مسبوق به پیش‌ساختاری است که آن را ممکن می‌سازد (پیش‌ساختارِ سه‌وجهیِ پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌انگاشت) (Heidegger, 1996, 150-153). به گفتهٔ هایدگر: «هر تفسیری که بناست سهمی در فهم داشته باشد می‌باید پیشتر موضوع خود را فهمیده باشد.» (ibid, 152). به عبارت دیگر فهم و جهان هم‌آغاز (equiprimordial) هستند.

اما دربارهٔ چرخش هرمنوتیکی فلسفه چه می‌توان گفت؟ تا پیش از

---

۱. در اصطلاح هایدگر اگزیستانس (existence) ناظر به وجود خاص انسان است ــ آن هم نه از حیث فردی بلکه از حیث نسبتش با هستی (being). اگزیستانسْ هستیِ خاص انسان / دازاین است. به عبارت دیگر، هستی در انسان خود را به صورت اگزیستانس نشان می‌دهد. بر این اساس می‌شود گفت اشیا چیستی دارند، دازاین اگزیستانس. لذا در تقابل با مقولات ارسطویی (جوهر، کم، کیف و ...) که بر تمام موجودات حمل می‌شوند، هایدگر برای متمایز کردن نحوهٔ وجود خاص انسان، اوصاف بنیادین او را تحت عنوان اگزیستانسیال‌ها معرفی می‌کند که مهمترینش همان در ـ جهان ـ بودن انسان است (در تقابل با سنگ و چوب و ابزارها که صرفاً درون جهان قرار دارند). به بیانی دیگر، می‌توان اگزیستانسیال‌ها را ناظر به ساختار انتولوژیک وجود انسان دانست.

هایدگر، هرمنوتیک شاخه‌ای از فلسفه به شمار می‌رفت که موضوع آن تحلیلِ «فهم» در مقایسه با دیگر کنشهای شناختی بود. بر اساس این تلقی، فهم امری مشتق و ثانوی (derivative) و، به اصطلاح، زیرشاخه‌ای از شناخت است (Hoy, 1998, p. 171)، و صد البته هم شناخت هم فهم هر دو مسبوق‌اند به ثنویت سوژه ـ اُبژه.

تحلیل هایدگر از در ـ جهان ـ بودن (دازاین) تحولی اساسی در فهم ما از «فهم» ایجاد کرد و آن را از پدیده‌ای فرعی به خصیصهٔ اصلی و اُسّ و اساس تجربهٔ انسانی ارتقا داد. همان‌طور که گادامر یادآور می‌شود، تحلیل زمانی هایدگر از دازاین نشان داد که فهم صرفاً یکی از انواع کنشهای ممکن سوژه نیست بلکه نحوهٔ بنیادین هستی / بودن دازاین است و از این رو کل تجربهٔ او از جهان را شامل می‌شود. اما اگر فهم به پدیدهٔ بنیادین فلسفه تبدیل شود، هرمنوتیک دیگر یکی از شاخه‌های فرعی فلسفه محسوب نمی‌شود بلکه فلسفه به هرمنوتیک تبدیل می‌شود (ibid, p. 171-172). البته هرمنوتیک هنوز هم «نظریهٔ فهم» است اما بر اساس این تلقی هستی‌شناسانه، «فهم» چنان معنای جامع و عمیقی یافته است که می‌توان، در موافقت با گادامر، از کلیّت و جامعیت (universality) هرمنوتیک و شمول آن بر هر قول و فعل و تقریری سخن گفت.

به این ترتیب، در فلسفه با دو رویکرد مواجه خواهیم بود: (۱) رویکرد معرفت‌شناسانهٔ دکارتی ـ لاکی ـ کانتی و حتی هوسرلی که نقطهٔ عزیمتش شناخت بر مبنای تقابل سوژه و اُبژه است. (۲) رویکرد هرمنوتیکی هایدگری ـ گادامری که نقطهٔ عزیمتش[1] پدیده‌های هم‌آغاز حالتمندی،[2] فهم

---

۱. به دلیل اهمیت دور هرمنوتیکی در این رویکرد، نباید تعبیر «نقطهٔ عزیمت» را به معنای «نقطهٔ آغاز» فهمید.

۲. «حالتمندی» (attunement/Befindlichkeit) اگزیستانسیالی است که هم‌آغاز با «فهم» و به‌واسطهٔ احوالی که به انسان دست می‌دهد ظهور و آشکار شدن «جهان» را ممکن می‌سازد. برای تقریب به ذهن، از نظر هایدگر «حیث التفاتی»، که در فلسفهٔ هوسرل آغازگاه شناخت است، خود مسبوق به احوالی است که معین می‌کنند این التفات به کدام سو تعلق بیابد.

و تفسیر و به طور کلی در ـ جهان ـ بودن دازاین است فارغ از تقابل سوژه و اُبژه. پرسش اساسی رویکرد اول این است که شناخت چگونه ممکن می‌شود. اما پرسش اصلی رویکرد دوم، به تقریر گادامر، این است که فهم چگونه ممکن می‌شود (Gadamer, 1990, p.xxx). برعکسِ رویکرد قبلی، در اینجا خودِ شناخت زیرشاخه‌ای از پدیدهٔ بنیادین فهم و مشتق از آن است. حال، براساس تحلیل هایدگر، و اگر به تمایز دیلتایی بازگردیم، آن «فهم» که در کنار «تبیین» یکی از انواع ممکن شناخت محسوب می‌شود همچنان در کنار تبیین یکی از متفرعات و مشتقات اگزیستانسیالِ فهم اولیه (primordial) است (← Heidegger, 1994, 143). «فهم» و «تبیین»، به منزلهٔ اقسام شناخت، خود در فهم اولیه و بنیادینی ریشه دارند که ما را قادر می‌سازد راه خود را در جهان بیابیم. به این معنا فهم جنبه‌ای عملی دارد که به قابلیت انسان در تمشیت امورش مربوط می‌شود.

اکنون جای این سؤال است که این جابه‌جاییِ شناخت و فهم در رویکرد هرمنوتیکی چه اهمیتی دارد. به عبارت دیگر، حتی اگر وارونه کردن جهت اشتقاق ثمربخش باشد، ممکن است به این نتیجه برسیم که هر دو جهت اشتقاق به یک میزان معتبر است. در این صورت دلیلی برای ترجیح رویکرد هرمنوتیکی هایدگر وجود نخواهد داشت. و باز به بیان دیگر، سؤال این است که وجه ترجیح رویکرد هرمنوتیکی بر رویکرد معرفت‌شناسانه چیست؟

به نظر می‌رسد مزیت شرح هایدگر از فهم آن است که دچار ثنویتها و گسستهای رویکرد دکارتی نیست؛ ثنویتهایی همچون سوژه ـ اُبژه و بود ـ نمود و، چنان‌که دیویدسن متذکر شده است، ثنویت محتوای تفسیرنشده ـ طرحوارهٔ مفهومی. به اعتقاد هایدگر، با آغاز کردن از پدیدهٔ متقدم فهم، حتی چگونگی امکان شناخت را هم بهتر از رویکرد دکارتی ـ کانتی می‌توان توضیح داد. رویکرد دکارتی ـ کانتی در توضیح نحوهٔ ارتباط شناسنده و متعلَّق شناسایی (سوژه و ابژه) درمی‌مانَد. زیرا کارش را با فرض یک گسست هستی‌شناسانه میان این دو «جوهر» (جوهر اندیشنده و جوهر ممتد) آغاز می‌کند و سپس

می‌کوشد میان دو سویِ گسست پلی بزند یا نقطهٔ اتصالی کشف کند که پیوند میان این دو را ممکن می‌سازد. به این ترتیب شک دستوری دکارت به شکاکیت نظام‌مند تبدیل می‌شود و همچون دیوی (روح خبیث!) که از چراغ جادو بیرون آمده است دیگر به درون آن بازنمی‌گردد. اما هایدگر با تحلیل در ـ جهان ـ بودن و پدیده‌های هم‌آغازِ آن، دازاین (و نه سوژهٔ منفک و منعزل از جهان) را پیشاپیش در ـ جهان و با ـ جهان می‌بیند. در نتیجه، چیزی که توضیح می‌خواهد نه پیوند بلکه گسست است، نمونهٔ گسست نیز مواردی است که نه فقط در شناخت بلکه در عمل به مشکل یا مانعی برمی‌خوریم؛ جایی که ابزار در دست (ready-to-hand) به «شیئی» اُبژکتیو و فرادستی (present-at-hand) تبدیل می‌شود (← Hoy, 1998, p. 175-176) و به بیانی که برای ما آشناتر است رابطهٔ حضوری به رابطه‌ای حصولی تبدیل می‌گردد.

از سوی دیگر، هرمنوتیک با تفطن به اینکه پیش‌فهم نه مانع و مزاحم فهم بلکه پیش‌شرطِ هر گونه فهمی است وجه دیگری از امتناع پروژهٔ دکارت و هوسرل (و از معاصران ما مثلاً راسل) را آشکار می‌کند که در پی شناخت بی‌پیش‌فرض بودند. فهم نه به رغم پیش‌فهم‌ها بلکه به یُمن آنها صورت می‌گیرد (یادآور مثال کانت از اهمیت مقاومت هوا برای پرواز پرنده). آنچه مهم است نه خالی شدن از پیش‌فرض‌ها ــ کاری که به هر حال شدنی نیست ــ بلکه شفاف کردن آنها و احیاناً اتخاذ پیش‌فهم‌هایی است که در عین انسجام بتوانند افقهای وسیعتری را برابر ما بگشایند.

رویکرد هرمنوتیکی را نباید به معنای نوعی «روش» به معنای دکارتی کلمه فهمید، بلکه باید آن را تقرّبی به مسائل فلسفی دانست که بصیرتهای فوق را در کار می‌آورد. بنا به رویکرد هرمنوتیکی، ما همواره از جایی در زبان و زمان آغاز می‌کنیم نه از خلأ یا نا ـ جای ـ گاه. به عبارت دیگر، نقطهٔ آغازی ارشمیدسی بیرون از زبان و زمان وجود ندارد. افزون بر این، هرمنوتیک با رفتن به سوی پیش‌فهم‌ها در واقع به جایی می‌رود که امکانها از آنجا آغاز و افقها در آنجا گشوده می‌شود و این به معنای کشف امکانات جدید و گشایش

افقهای تازه است. در مجموع، شاید بتوان گفت در هایدگر و گادامر، هرمنوتیک با نشان دادن ابعاد هستی‌شناسانه، زمانی (تاریخی)، زبانی و عملیِ (پراگماتیک) هر نظریه‌ای، و به عبارت دیگر با نشان دادن مبادی غیرنظری نظریه، به فرانظریه‌ای (meta-theory) تبدیل می‌شود که یک بار دیگر فلسفه را از آسمان معرفت‌شناسی انتزاعی به زمین انضمامی فهمِ تاریخی ـ زبانی می‌آورَد (در بخشهای بعدی با تفصیل بیشتری به موضوعات فوق بازخواهیم گشت).

بر اساس آنچه گفته شد، یکی از درسهای مهم هرمنوتیک این است که تفکیک معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی جدایی و تفکیکی ساده‌انگارانه و غیرواقعی است. هر نظریهٔ معرفتی گذشته از آنکه راه نوعی هستی‌شناسی را هموار می‌کند، خود در پیوند با نوعی هستی‌شناسی[1] است. لذا گفتار هستی‌شناسانه را نمی‌توان از گفتار فلسفی کنار گذاشت (چیزی که معرفت‌شناسی جدید از دکارت به این سو و خصوصاً فلسفهٔ کانت به آن بی‌اعتنا بوده است). اما این بصیرت روی دیگری هم دارد: آن کس نیز که در پی هستی‌شناسی است نمی‌تواند نسبت به گفتار معرفت‌شناسانه طفره و تغافل بورزد (گرایشی که در اغلب مفسران هایدگر می‌بینیم؛ اگرچه خود هستی و زمان، به همان جهت که در ابتدای این بخش گفته شد، خلاف این را شهادت می‌دهد[2]).

اما هرمنوتیک معنای دیگری از درهم تنیدگی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را نیز به نمایش می‌گذارد: اگرچه در فقرات بالا رویکرد هرمنوتیکی در تقابل با رویکرد معرفت‌شناسانه طرح شد، و هرچند چرخش هرمنوتیکی به معنایی که گفته شد چرخشی هستی‌شناسانه است،

---

۱. این هستی‌شناسی غیر از آن درک و شناخت فی‌الجمله از هستی است که به گفتهٔ هایدگر دازاین واجد آن است.

۲. صرف ادعای اینکه هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی مقدم است نمی‌تواند ما را از دور هرمنوتیکی و پیوند ناگسستنی میان این دو رها کند. به این دلیل ساده که چه خودِ این مدعا که «هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی مقدم است» و چه گزاره‌هایی که در مقام تشریح این «هستی‌شناسیِ مقدم» هستند همگی به منزلهٔ نوعی معرفت تلقی و اظهار می‌شوند.

دلالتهای معرفت‌شناسانهٔ مهمی به همراه دارد. در بخش بعد می‌کوشیم مدلولات این تحول را در نظریهٔ معرفت نشان دهیم.

## ۵ـ۲ معرفت‌شناسی بنیادین؛ هرمنوتیک به‌منزلهٔ معرفت‌شناسی

پل ریکور هرمنوتیک هایدگر و گادامر را، در تمایز با هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای، نوعی «گذر از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی» دانسته است (۱۳۷۱، صص ۲۶ـ۲۵). این داوری اگرچه صحیح است، اما افزون بر این می‌توان کار هایدگر را در هستی و زمان گذر از معرفت‌شناسی به معرفت‌شناسی بنیادین نیز دانست، معرفت‌شناسی‌ای که کارش به گفتهٔ خود ریکور (همان‌جا) کاوش در بنیانهای معرفت‌شناسی و آشکار کردن شرایط هستی‌شناسانهٔ آن است. همچنان‌که، این بار برخلاف نظر ریکور (همان‌جا)، سؤال کانتیِ «چگونه می‌شناسیم؟» نزد هایدگر تکرار می‌شود و البته پاسخی دیگر می‌یابد. بر این اساس باید گفت پرسش از فهم نمی‌تواند صرفاً هستی‌شناسانه باشد. زیرا فهم پدیده‌ای است که هم وجودشناسانه است هم معرفت‌شناسانه (نیز ← Palmer, 1975, p. 10).

وجودشناسی بنیادین هایدگر با تکرار این سؤال لایبنیتس آغاز می‌شود که چرا اشیا هستند به‌جای آنکه نباشند. بر همین قیاس می‌توان سؤال معرفت‌شناسی بنیادین را این‌گونه صورتبندی کرد که چرا اشیا را می‌شناسیم به‌جای آنکه نشناسیم. پرسش اول پرسشی ناظر به وجود و پرسش دوم پرسشی ناظر به حقیقت است. اگرچه هایدگر هرگز پرسش دوم را طرح نکرد اما با یافتن پاسخ آن در هستی و زمان شاید بتوان آن را ــ به سیاق هایدگری ــ جزو پرسشهای ناگفتهٔ او دانست. جواب آن سؤال به زبان هایدگر این است که شناخت ممکن و محقَق می‌گردد به جهت آشکارگی و ظهور حقیقت از یک سو، و گشودگی و حضور دازاین از سوی دیگر. شرح مفصل این آشکارگی و گشودگی در هستی و زمان و برخی آثار بلافصل بعدی آمده است (برای نمونه ← Heidegger, 1996, 33, 75, 219-220; idem, 1998a, p. 142ff). اگر

معرفت‌شناسی بنیادین را به این معنا بگیریم، هرمنوتیک را می‌توان نام دیگر این معرفت‌شناسی بنیادین دانست و شاید همین معرفت‌شناسیِ بنیادین است که سخن گفتن از هرمنوتیک به منزلهٔ معرفت‌شناسی را ممکن می‌سازد.

برای فهم بهترِ مسئله خوب است به برخی از صف‌بندی‌های معاصر دربارهٔ اهمیت و معنای هرمنوتیک اشاره کنیم. عبور از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی نزد هایدگر برای برخی از فیلسوفان به معنای غلبه بر معرفت‌شناسی (Taylor, 1995) یا حتی پایان معرفت‌شناسی (Rorty, 1981) بوده است. رُرتی در فلسفه و آینهٔ طبیعت این فکر را مطرح می‌کند که اگر هرمنوتیک را بپذیریم دیگر نمی‌توان وظیفهٔ مشروع و موجهی برای معرفت‌شناسی (به منزلهٔ نظریهٔ معرفت) قائل شد. موضع‌گیری ریچارد رُرتی علیه معرفت‌شناسیْ مستظهر به کارهای فیلسوفانی چون کواین و سلارز است که برخی از پیش‌فرض‌های اساسی معرفت‌شناسی کلاسیک (دکارتی ـ لاکی ـ کانتی) را نامعتبر اعلام کردند. او این تحولات را به معنای نَسخ معرفت‌شناسی می‌داند و به‌جای آن هرمنوتیک را پیشنهاد می‌کند. چارلز تیلور نیز ضمن ارجاع به اثر رُرتی می‌گوید غلبه بر معرفت‌شناسی (overcoming epistemology) در نظر ررتی به معنای کنار گذاشتن مبناگرایی است.[1] اما به نظر تیلور معرفت‌شناسی در تمام صورتهای آن (چه مبناگرایی چه غیر آن) مبتنی بر فهمی است که شناخت را بازنمایی (representation) صحیح واقعیتِ مستقل از ما و، به بیان دیگر، نمایش درونی واقعیت بیرونی می‌داند. به نظر تیلور غلبه بر معرفت‌شناسی، به معنای عمیق، غلبه بر همین تلقی از معرفت است.

اما اگر نخواهیم مانند تیلور معرفت‌شناسی را متضمن قول به بازنمایی بدانیم، آن‌گاه حتی مخالفت با «قول به بازنمایی» نیز در زمین

---

۱. تیلور در همین زمینه کواین را به دلیل تلاش برای «طبیعی کردن» معرفت‌شناسی و عزل آن از مقام و منزلت پیشین و «پیشینی»اش (a priori)، و در نظر گرفتن آن به عنوان یک شاخهٔ علمی در کنار علوم دیگر، یکی از پیشگامان غلبه بر معرفت‌شناسی می‌داند.

معرفت‌شناسی رخ می‌دهد. تیلور، برخلاف تصور خودش، بیشتر علیه نظریهٔ بازنمایی استدلال می‌کند تا علیه معرفت‌شناسی، چرا که می‌پذیرد پرسش از «حدود و شرایط» شناخت همچنان در دستورکار تأمل فلسفی قرار دارد. حاصل آنکه بعید است تیلور یا رُرتی با تأکیدی که در سطور فوق بر بُعد معرفت‌شناسانهٔ هرمنوتیک صورت گرفت مخالف باشند. هرمنوتیک، چنان‌که پیشتر گفته شد، فرانظریه‌ای است که ما را در نسبتی واقع‌بینانه‌تر در مورد اصناف معرفتمان قرار می‌دهد. هرمنوتیک همهٔ اقسام معرفت را نوعی تفسیر تلقی می‌کند، بر محدودیت و تناهی افق معرفتی ما و بر ناتوانی ما در فراتر رفتن (استعلا) از جایگاه زمانی ـ زبانی‌مان و عدم امکان دسترسی به نقطه‌ای ارشمیدسی در منطقه‌ای بی‌طرف، از آن دست که دکارت و هوسرل در پی آن بودند، صحه می‌گذارد؛ همچنین بر دشواریهای آرمانهایی چون عقل محض، علم دقیق، معرفت مطلق، و نگریستن از ناکجا و از منظر سرمدی تأکید می‌کند. افزون بر این، تقابل هرمنوتیک با این ایده‌ها، که همگی به نوعی با موضع مبناگرایی روشن‌نگرانه نیز پیوند خورده‌اند، تقابل هرمنوتیک با مبناگرایی را، دست‌کم در تقریر سنتی آن، تداعی می‌کند. اما هیچ‌یک از این بصیرتها نمی‌تواند نظریهٔ معرفت را بی‌وجه کند. به این ترتیب هرمنوتیک را، برخلاف آنچه رُرتی گفته است، نه بدیلِ معرفت‌شناسی بلکه معرفت‌شناسیِ بدیل باید دانست. لذا می‌توان با وستفال (Westphal, 2001, p. 49) موافق بود که هرمنوتیک، به معنای عام، نوعی معرفت‌شناسی است که اگرچه نوع مقابل و متضاد معرفت‌شناسی‌های مبناگرایانه است، به همان جنس معرفت‌شناسی به منزلهٔ تأمل در ماهیت و حدود معرفت بشری تعلق دارد.

چه ایدهٔ «معرفت‌شناسی بنیادین» که در اینجا آمد، چه ایدهٔ «هرمنوتیک به منزلهٔ معرفت‌شناسی» چنان‌که وستفال طرح کرده، مبتنی بر توجه به جنبه‌های معرفت‌شناسانه‌ای است که در دل طرح هرمنوتیک هستی‌شناسانهٔ هایدگر نهفته است. در آنچه پیش روست می‌کوشیم برخی از خطوط اصلی این معرفت‌شناسی هرمنوتیکی را برجسته کنیم.

یکی از مضامین مهم هرمنوتیک تشخیص وجودِ دور در فهم و معرفت ماست ــ و پذیرفتن همین دور هرمنوتیکی[1] است که دستورکار نظریهٔ شناخت ما را عوض خواهد کرد. مقصدِ فهم رسیدن به تفسیری از متن است، حال آنکه فقط با تفسیری از متن است که می‌توانیم در پی این مقصد باشیم. زیرا در مقام مواجهه با متن، خالی از فهمی و تفسیری، ولو اجمالی، نیستیم. دور هرمنوتیکی در تفسیر متن به این معناست که رابطه‌ای دوری میان کل متن و اجزای آن برقرار است. ما با فهمی اجمالی از کل یک متن به سراغ آن می‌رویم و این فهم اولیه به تفسیر ما از جزئیات آن سمت‌وسو می‌دهد. اما قرائت اجزای متن به نوبهٔ خود آن فهم اولیه را تأیید، تصحیح یا ابطال می‌کند. ممکن است یک متنْ داستانی برای کودکان به نظر بیاید اما پس از خواندن معلوم شود که در اصل هجویه‌ای سیاسی (قلعهٔ حیوانات) یا اثری با مضامین اخلاقی ـ فلسفی (شازده‌کوچولو) است. یا مثالی روشنتر: معنای یک جمله با دانستن معنای تک‌تک کلمات شکل می‌گیرد اما معنای تک تک کلمات هم در پرتو معنای جمله و سیاق آن روشن می‌شود. فهم معنای یک فقره در گرو فهم معنای تک تک جملات است اما فهم معنای تک تک جملات نیز در گرو فهم معنای آن فقره است و هَلُمّ جَرّا. به یُمن همین دور است که بازخوانی یک اثر به فهم عمیقتر آن منجر می‌شود. زیرا بازخوانی به پشتوانهٔ فهم ما از معنای کل متن صورت می‌گیرد. آنچه رابطهٔ میان متن و فهم آن را دوری می‌کند این است که نه فهم اجمالی شخص از معنای کل متن و نه قرائت او از پاره‌های متن، هیچ‌یک متغیرِ مستقل نیستند، و چنان‌که وستفال (ibid, p. 51) این قانون را صورتبندی کرده، X (دست‌کم تا حدی) تابعی از Y است و بالعکس.

دور هرمنوتیکی به این معنا بیشترین تصادم را در معرفت‌شناسی با موضع مبناگرایان دارد. زیرا در پرتو تفطن به چنین دوری، معنای مبنا بودن یک باور

---

۱. دور هرمنوتیکی که در این فصل شرح داده می‌شود غیر از دور معرفتی است که در نظریهٔ آلستون معرفی شد.

یا تجربه بالکل عوض خواهد شد. زیرا مفهوم این دور آن است که تجربهٔ ما در پرتو باورهای پیشین ما تعیّن می‌یابد. تجربه تابعی از باور است و بالعکس. ایده‌هایی چون نظریهٔ بار بودن مشاهدات (theory-ladenness of observations) (Hanson, 1958) و افسانهٔ داده‌ها (the myth of the given) (Sellars, 1963) را می‌توان انعکاس دور هرمنوتیکی در فلسفهٔ علم پساپوزیتیویستی دانست. از قرار معلوم، نظریه‌ها / باورها مبتنی بر داده‌های مشاهدتی‌اند، اما هیچ دادهٔ فارغ از نظریه / باوری نداریم. رابطهٔ داده‌ها (تجربه‌ها) و باورهای ما دوری است. دیدن (و به‌طورکلی ادراک حسی) چیزی است بیش از تحریک شبکیهٔ چشم (یا دیگر گیرنده‌های حسی) توسط شیء خارجی. آنچه «دیدن» را تعیین می‌کند صِرف تصویر افتاده بر شبکیه نیست. مثال اردک ـ خرگوش جسترو (Jastrow) بخوبی نشان می‌دهد که چگونه امر واحد ممکن است متفاوت ادراک شود. «مهم نیست به چه نگاه می‌کنی مهم این است که چه می‌بینی.»[1] ما همواره باورهایمان را در پرتو مشاهدات و مشاهداتمان را در پرتو باورهایمان تصحیح و تعدیل می‌کنیم. دور هرمنوتیکیْ استعارهٔ شبکهٔ باور (کواین) و کَلَک / قایق (نویرات) را جایگزین استعارهٔ ساختمان (مبناگرایی) می‌کند. از نظر وستفال (ibid, p. 52) مفهوم «موازنهٔ تأملی» (reflective equilibrium) رالز نیز بیان دیگری از دور هرمنوتیکی است. ما می‌کوشیم اصولی کلی تنظیم کنیم که باورهای راسخ ما دربارهٔ اوضاع و احوال جزئی را توضیح دهد اما این باورهای راسخ صرفاً «نقاط ثابت موقت»اند. زیرا هیچ حکم بدیهی‌ای به معنای سنتی کلمه وجود ندارد. در مواردی که نظریهٔ مورد بحث در تعارض با باورهای راسخ ماقبل نظری (pre-theoretical convictions) ما باشد، یا در نظریه‌مان تجدید نظر می‌کنیم یا آن باورهایمان را اصلاح می‌کنیم. به این ترتیب، دور هرمنوتیکی آرمان

---

۱. یک مثال جالب از تعیّن دیدن ما به‌واسطهٔ تجربه‌ها و باورهای قبلی‌مان تصویرهایی شبیه تصاویر آزمونهای رُرشاخ است؛ کسانی که تجربه‌های بزرگسالانه داشته‌اند در آن اَشکالی می‌بینند (که بخشی از «زیست ـ جهان» بزرگسالان است) و کودکان اَشکالی دیگر.

مبناگرایی را، تا جایی که به دنبال نقطهٔ ارشمیدسی است، از دستور خارج می‌کند.

دور هرمنوتیکی، که در ابتدا در مورد تفسیر متون مطرح بود، در فلسفهٔ هرمنوتیکی معنای عمیقتر و ریشه‌ای‌تری یافت. دور هرمنوتیکی قبل از هایدگر شناخته‌شده بود (سابقهٔ توجه به دور هرمنوتیکی را به روشنی می‌توان تا اسپینوزا عقب برد) و همچنان‌که گفته شد در ابتدا در مورد تفسیر متون مطرح شد. اما در هستی و زمان از آنجایی که تفسیرْ معنا و ابعاد عمیقتری می‌یابد، به تبع آن، دور هرمنوتیکی نیز عمق و گسترهٔ بیشتری پیدا می‌کند. در هستی و زمان دور نه فقط در قرائت متون بلکه در تمام کنشهای شناختی حاضر است. زیرا فهم و تفسیر، به معنایی که هایدگر مراد می‌کند، در تمام کنشهای شناختی حضور دارد. به نظر هایدگر شهود یا بینش (Sicht /sight)، به منزلهٔ وضوح و روشنی و آشکاری که حاصل شناخت است، خود در نوعی فهم ریشه دارد: «با نشان دادن اینکه چگونه هر شهودی (هر دیدنی) پیشاپیش در فهم ریشه دارد ... شهود محض را از مقام مقدّم آن خلع کرده‌ایم. "شهود" و "اندیشه" هر دو مأخوذ از فهم‌اند» (Heidegger, 1996, 147). هر شناختی دوری است. زیرا با پیش‌فهمی از موضوع خود آغاز می‌شود، و چنان‌که پیشتر از قول هایدگر نقل شد: «هر تفسیری که بناست سهمی در فهم داشته باشد می‌بایست پیشتر موضوع خود را فهمیده باشد.» (ibid, 152).

باری، اگر تقدم فهم و تفسیر بر شناخت و دوری بودن شناخت را نزد هایدگر صرفاً به معنای نظری و، به اصطلاح، باوربنیاد (doxastic) بفهمیم، تنها آن قسمت از کوه یخ را دیده‌ایم که از آب بیرون آمده است. هایدگر می‌کوشد نشان دهد که در دور هرمنوتیکی نه‌فقط متغیرهای نظری (باورهایی که از پیش داریم) بلکه متغیرهای غیرنظری هم در کار است. در هستی و زمان، مقدم بر نظر هم عمل را داریم هم احوال را و به این معنا، از نظر هایدگر، اعمال و احوال بنیادی‌تر از گزاره‌های نظری است.

هایدگر اندیشه‌های خود را دربارهٔ فهم و تفسیر در بخشهای ۳۱ و ۳۲

هستی و زمان بسط داده است. وی از فهم (Verestehen/understanding) و تفسیر (Auslegung/interpretation) در دو سطح و به دو معنا سخن می‌گوید. فهم و تفسیر به معنای آغازین و اولیه، و فهم و تفسیر به معنای اشتقاقی و ثانویه. فهم و تفسیر در معنای اول غیرنظری و در معنای دوم نظری است. معنای ثانوی فهم و تفسیر همان معنای رایج آن نزد اهل علم است: کنشی نظری که معطوف به درک معناست و با گزاره‌ها و تصدیقاتی سروکار دارد که سبب فهم متن می‌شوند یا تفسیری از آن را بسط می‌دهند. این معنا را می‌توان معنای گزاره‌ای فهم و تفسیر نامید. اما تصدیق و گزاره از نظر هایدگر امری آغازین نیست و خود حاصل چیزی است که هایدگر آن را نیز فهم و تفسیر می‌نامد ـــ اما به معنایی آغازین و اولیه. به این ترتیب دوری و تفسیری بودن شناخت، نزد هایدگر، از متفرع و ثانوی بودن تصدیق نشئت می‌گیرد. تصدیق مبتنی بر تفسیر و تفسیر مبتنی بر فهم (و حالتمندی) است.

اما تقدم تفسیر بر تصدیق به چه معناست؟ هایدگر میان تفسیر به منزلهٔ شرح و بیان نظری و گزاره‌ای (مثلاً تفسیر یک متن یا اثر) و تفسیر به منزلهٔ آنچه در اعمال و رفتارهای روزمرهٔ ما مانند چکش زدن (مثال معروف هایدگر)، تایپ کردن یا آشپزی نهفته است تفاوت می‌گذارد و اولی را مشتق و متفرع از دومی می‌داند. به گفتهٔ هایدگر «تفسیر آغازین نه در گزاره‌ای نظری بلکه در عملِ اعتنای توأم با احتیاطی است که ابزار نامناسب را بدون هدر دادن کلمات کنار می‌گذارد یا عوض می‌کند. از این امر که کلمات غایب‌اند شاید نتوان نتیجه گرفت که تفسیر هم غایب است» (ibid, 157). به بیان دیگر، تفسیر در خودِ فعل اظهار می‌شود ولو در غیاب هر قولی (نیز ← Westphal, 2001, p. 56). با این حساب، ما نه فقط تفسیری زبانی بلکه تفسیری پیشازبانی و غیرگزاره‌ای نیز داریم. ما از آن رو که تفسیر داریم می‌توانیم جمله بسازیم نه اینکه چون می‌توانیم جمله بسازیم تفسیر داریم. به بیان دیگر جملات ما مسبوق به تفسیرند نه سابق بر آن. شرح هایدگر از

این تقدم تفسیر را می‌توان بیان دیگری از تقدم عمل بر نظر دانست؛ تقدمی که می‌توان نظیر آن را در اندیشه‌های متأخر ویتگنشتاین یافت.

این تحلیل از تقدم تفسیر بر گزاره پیوند وثیقی با تحلیل هایدگر از دو جور رابطهٔ دردستی (Zuhandenheit) و فرادستی (Vorhandenheit) دارد. تصدیق و تفسیرِ ثانوی ناظر به رابطه‌ای فرادستی است که در آن ما با امور عینیِ «در آنجا» سروکار داریم. اما این رابطه همواره متأخر از رابطهٔ دردستی و نزدیکی است که با اشیا و آدمهای دور و برمان داریم ــ همانند رابطهٔ کودک با سینهٔ مادر، زمانی که هنوز متعلّق گزاره‌های صدق و کذب‌پذیر قرار نگرفته است.

تفسیر به معنای اولیه به نوبهٔ خود بسط و تفصیل فهم اولیه است. این فهم اولیه نه به معنای درک مفهومی ـ نظری است و نه به معنای قوهٔ فهم بلکه ساختاری اگزیستانسیال و نوعی موقف یا حالت گشودگی اولیه در برابر هستی است که درک مفهومی و نظری و کارکرد قوهٔ فهم را ممکن می‌سازد. فهم آغازین و اولیه شأنی از در ـ جهان ـ بودن (دازاین) است، و به این معناست که هرمنوتیکِ هایدگر هستی‌شناسانه است. زیرا شناخت را به نحوهٔ بودن ـ در ـ جهان مؤوَّل می‌کند. اما این را نباید به معنای تقلیل و فروکاستن شناخت به بودن ـ در ـ جهان تلقی کرد بلکه این نوعی تعیین شرایط امکان فهم و تفسیر و شناخت است (و سابقهٔ آن به کانت بازمی‌گردد)، اینکه چه شرایط و پیش‌شرط‌هایی ما را قادر به فهم می‌سازد: پیش‌فهم پیش‌شرطِ فهم ماست. ما تنها در محدودهٔ پیش‌فهم‌مان، و البته به کمک آن، شناسا می‌شویم. این پیش‌فهم نیز به نوبهٔ خود تاریخی و زمینه‌مند است، هم از حیث شناختی هم از حیث هستی‌شناسانه (← ادامهٔ مطلب).

اگزیستانسیال دیگری که با فهم اولیه هم‌آغاز است حالتمندی است. حالتمندی ساختار انتولوژیکی (ماتقدم = پیش از تجربه) است که ظهور اُنتیک (تجربی) آن در احوالِ (Stimmung / mood) مختلف ماست. «فهم، به نحوی هم‌آغاز با حالتمندی، هستیِ «آنجا» را بنیان می‌نهد. حالتمندی همواره فهم خاص خودش را دارد، ولو اینکه آن را نهان کند. فهم نیز همواره

حالتمند است. اگر فهم را به منزلهٔ اگزیستانسیالی بنیادین[۱] تفسیر کنیم، می‌بینیم که این پدیده به منزلهٔ نحوهٔ بنیادین هستی دازاین درک می‌شود» (Heidegger, 1996, p. 142-143). جهان برای ما به‌واسطهٔ حالتمندی و فهم آشکار می‌شود. ما همواره واجد نوعی حال هستیم که ما را متوجه اموری می‌کند که برایمان اهمیت دارد. فارغ شدن از حال برای ما میسر نیست. اگر هم از حالی فارغ شویم این کار را به کمک حالی دیگر انجام می‌دهیم (ibid, 136). همدلی، اعتنا، دوست داشتن یا حتی رویگردانی حالاتی هستند که زمینهٔ آشکار شدن جهان را فراهم می‌کنند. اگر حالْ ما را نسبت به جهان متوجه و حساس می‌سازد، فهمْ جهان را آشکار می‌کند، به عبارت دیگر ما را قادر به درک جهان می‌سازد یا جهان را در برابر ما آشکار می‌کند. به این معنا، فهم و تفسیر است که به ما بینایی می‌بخشد که چیزی را به منزلهٔ میز، قلم و کاغذ (امروزه: صفحه‌کلید و صفحهٔ نمایش!) درک کنیم. در همین سیاق، آشکار شدن و دیده شدن اشیا و امور همچنین در گرو اهمیت و معناداری آنهاست، آن هم نه در سطح هستیِ فرادستی بلکه در سطح هستیِ دردستی (← ibid, 143). به بیان دیگر، فهم اولیه نه در ابژه‌سازی نظری و حصولی بلکه در زندگی عملی و رابطهٔ حضوری قرار دارد. این فهم اولیه راه را برای تفسیر بعدی می‌گشاید که عبارت است از به صورت «چیز» درآمدن و «شیء» شدن شیء که همان فهم چیزی است به منزلهٔ چیزی. شیء اگرچه به لحاظ وجودشناسانه مستقل از ما و باورهای ماست اما به محض اینکه در مقام شناختن و نامیدن آن برمی‌آییم مشمول فهم و تفسیر می‌گردد. گویی به موازات عدم تعین کامل تجربه، تعین شیء نیز کامل نیست و شناخت و نامیدن ماست که تعین آن را به منزلهٔ میز، قلم و کاغذ کامل می‌کند.[۲]

---

۱. به نحو بنیادین و هستی‌شناسانه، یعنی از حیث نسبتش با حقیقتِ هستی.

۲. این نکته توجه ما را به متنی (textual) بودن شیء معطوف می‌کند. به بیان دیگر، شیء ماهیتی متن‌گونه (حیث متنی، textuality) دارد. در این صورت احکام ما دربارهٔ متن به اشیا هم سرایت می‌کند و مثلاً همان‌گونه که معنای متن نه در خودِ آن است و نه تعینش کامل شده، شیء نیز چنین خواهد بود.

هایدگر این مرحله از پیش‌فهم را با پیش‌ساختار سه‌وجهیِ پیش‌داشت، پیش‌دید، و پیش‌انگاشت تحلیل و توصیف می‌کند (Heidegger, 1996, 150; ← Hoy, 1998, p. 183-184). فهمْ نقطهٔ عزیمت تفسیری است که به گزاره و شناخت نظری مؤدی می‌گردد و وجه تسمیهٔ آن به فهم نیز همین است؛ یعنی وضع اولیه‌ای که غیرنظری است اما بذرِ نظر و شناخت مفهومی را در خود دارد. اکنون اگر به پرسشی بازگردیم که پیشتر تحت عنوان معرفت‌شناسی بنیادین مطرح کردیم، باید گفت فهم و تفسیر به همین معنای اولیه است که انسان را شناسا می‌کند و همین‌جاست که گشودگی دازاین (در ـ جهان ـ بودن) در تقابل با فروبستگی سوژهٔ دکارتی معلوم می‌شود. به این معنا می‌شود گفت گسست میان جوهر اندیشنده با جوهر ممتد، و صورت کانتی آن: گسست میان پدیدار و شیء فی‌نفسه، با تفطن به در ـ جهان ـ بودن از میان برداشته می‌شود.

نکتهٔ مهمی که در تحلیل هایدگر از دور هرمنوتیکی و پیش‌فهم‌ها وجود دارد این است که در تحلیل او پیش‌فهم‌ها صرفاً پیش‌فرض‌های ما یا باورهای از پیش موجود (باورهای پس‌زمینه‌ای، background beliefs) نیست بلکه اعم از آن است. بنابراین، در مقایسهٔ رویکرد هرمنوتیکی هایدگر با ایدهٔ نظریه‌بار بودن مشاهدات، باید گفت گذشته از تأکید بر امتناع تجربهٔ فارغ از تفسیر (تجربه‌ای که به لحاظ محتوایی محض و بی‌واسطه باشد)، از نظر هایدگر تجربه‌ها و مشاهدات ما گرانبار از نظریه و غیرنظریه‌اند. نحوهٔ دانستن ما در گرو نحوهٔ بودن ماست، و بالعکس.

آخرین قطعه از تصویر معرفت‌شناسانهٔ هرمنوتیک هایدگری طرح معنای اولیهٔ حقیقت به منزلهٔ ظهور و آشکارگی («الثیا»[1]) است. از نظر هایدگر تلقی رایج از حقیقت به منزلهٔ حکم مطابق با واقع، معنای ثانوی و اشتقاقی حقیقت است که جایگاهش گزاره است. اما این حقیقت ــ که برای وضوحِ مفهومی بهتر است آن را صدق بنامیم ــ مسبوق به ظهور و آشکارشدنی غیرگزاره‌ای

---

۱. Aletheia؛ اصطلاحی که هایدگر با رجوع به تفکر و زبان یونانیان باستان اختیار می‌کند (برای اطلاع بیشتر ← Heidegger, 1998b, p. 168ff).

است. حقیقت اولیه از نظر هایدگر همین ظهور و آشکارگی است و همین حقیقت به معنای اولیه است که حقیقت ثانوی یا صدق (حقیقت گزاره‌ای) را ممکن می‌سازد. حقیقت (Truth) شرط امکان صدق (truth) است. بدون حقیقت اولیه، تصدیق و صدور حکم میسر نخواهد بود. زیرا حقیقت هم افقی را آشکار می‌کند که صدقها در آن معنا می‌یابند هم صدور حکمِ صادق در گرو آشکار شدن و ظهوری است که امکان می‌دهد که حمل مفهومی چیزی بر چیزی صورت بگیرد. افزون بر این، آشکارگی ناظر به عرصهٔ امکانها نیز هست. این حقیقت نه فقط آنچه را که هست بلکه آنچه را که امکان هستی دارد آشکار می‌کند. به این معنا حقیقت از افق‌گشایی آغاز می‌شود و سپس نوبت به دیدن و حکم کردن دربارهٔ چیزهایی می‌رسد که در آن افق پدیدار می‌شوند (نیز ← Heidegger, 1998a, p. 147-151; Hoy, 1998, p. 176-178; Mulhall, 1996, p. 103). حقیقت به معنای هرمنوتیکی نه در گزاره بلکه در رویدادی است که برآیند گشودگی دازاین و آشکارگی هستی است؛ برآیند حضور و ظهور. همان‌گونه که هایدگر با طرح فهم و تفسیر به معنای اولیه به دنبال کنار گذاشتن معنای ثانویهٔ فهم و تفسیر نیست بلکه در پی نشان دادن شرایط امکان آنهاست، تحلیل او از تقدم حقیقت بر صدق به معنای نَسخ بحث صدق یا کم‌اهمیت دانستن آن نیست بلکه او قصد دارد جنبه‌ای از مسئلهٔ حقیقت را نشان دهد که ریشه‌ای‌تر از صدق و مقدم بر آن است. به این معنا حقیقت و صدق در عرض هم یا قسیم یکدیگر نیستند بلکه رابطه‌شان طولی است (نیز ← عباسی، ۱۳۸۵الف).

به این ترتیب، اشیا و جهان در ساختار «به منزلهٔ» (as-structure) فهم آشکار می‌شوند. ترکیب فهم و تفسیر نیز در زبان، در گزاره و تصدیق محقَق می‌گردد، و از همین روست که تعیّن و بازشناسی شیء در زبان به‌نوبهٔ خود مسبوق به آشکارگی و ظهور و جهان‌گشایی فهم و تفسیر است و به همین دلیل حقیقت اولیه و ناظر به ظهور مقدم بر حقیقتی است که در گزاره بیان می‌شود.

حاصل آنکه هرمنوتیک در یک کلام یعنی توجه و تفطن به پیش‌فهم‌ها (نظری یا غیرنظری؛ مصرّح یا مضمَر) در مقام فهم و تفسیر و در مقام

هرگونه کنشی (چه معرفتی چه غیرمعرفتی). به این معنا هرمنوتیک یعنی دور هرمنوتیکی. گفتن اینکه فهم ما هرمنوتیکی است معنایی جز این ندارد که فهم ما به معانی مختلفی دوری است، و این حکم که هر شناختی هرمنوتیکی است صرفاً به این معناست که هر شناختی دوری است و ریشه در «در-جهان-بودن» دارد که بنیاد شناخت است و معرفت از آنجا آغاز می‌شود نه شناسندهٔ خنثی و بی‌طرفی که از پستوی ذهن بیرون می‌آید و رو به ابژه‌ها می‌کند تا آنها را با عمل شناختن به چنگ بیاورد. حکم کردن عملی هرمنوتیکی است و «هرمنوتیکی» را همان‌گونه که فِهِر (Feher, 1998, p. 16) می‌گوید می‌توان بدیلی برای مفهوم «نظری» به حساب آورد. نظر، چنان‌که دیدیم، در پیوند وثیقی با عمل و حال قرار دارد.[1]

از سوی دیگر، محوریت متن در گفتمان هرمنوتیکی سبب می‌شود که سرمشق معرفت‌شناسی هرمنوتیکی از ادراک حسی به پدیدهٔ خواندن منتقل شود (نیز ← Hoy, 1998, p. 182)؛ حتی از منظر هرمنوتیکی ادراک حسی نیز نوعی خواندن است. همانند پدیدهٔ خواندن، ما یاد می‌گیریم که اشیا را با معانی آنها ادراک کنیم. زیرا آنچه خواندن در پی آن است درک معناست نه عکس گرفتن از یک چیز. این تحلیلْ تلقیِ جهان به منزلهٔ متن را پیش می‌کشد و در این حالت هر شناختی عبارت خواهد بود از فرایند قرائت متن و تفسیر آن.

آنچه گذشت طرحی کلی از ابعاد معرفت‌شناسانهٔ هرمنوتیک هایدگری بود. همان‌گونه که وستفال می‌گوید، دلیل اینکه هم می‌توان هم باید هایدگر را معرفت‌شناس به حساب آورد همین است که تحلیلهای فوق نظریه‌ای را

---

۱. درهم‌تنیدگی نظر و عمل و به بیانی دقیقتر مسبوق بودن نظر به عمل در نوشته‌های دیگر فیلسوف بزرگ قرن بیستم، لودویگ ویتگنشتاین، نیز انعکاس یافته است (برای نمونه بندهای ۱۱۰ و ۲۰۴ از در باب یقین که می‌گوید: «گاه سنگ‌بنای یک استدلال / توجیه نه گزاره‌ای بدیهی یا پیش‌فرضی غیرمدلّل بلکه یک نحوهٔ عمل غیرمدلّل است). وستفال نیز، که شباهتهای آشکاری میان آرای هایدگر دربارهٔ زبان با نظریهٔ «اعمال گفتاری» آستین می‌بیند (Westphal, 2001, p. 55)، هیچ اشاره‌ای به ویتگنشتاین نمی‌کند که شباهتهایش با هایدگر مبنایی و آشکارتر است.

دربارهٔ ماهیت و حدود معرفت عرضه می‌کند (Westphal, 2001, p. 62). هایدگر نشان می‌دهد که معرفت ما در ساختارهای اساسی وجودی و هستی‌شناسانهٔ ما ریشه دارد. آنچه در تحلیل هایدگر از مؤلفه‌های پیش‌فهم مهم است نشان دادن ساختارهای شبکه‌ای و روابط متقابل است که همواره یک کلیت را به معرض نمایش می‌گذارد. ویژگی توصیف و تحلیل هایدگر این است که زمینهٔ وسیعتری را دربر می‌گیرد. حتی اگر تحلیل هایدگر از پیش‌فهم‌ها بالجمله (با تمام جزئیات آن) درست نباشد، به نظر می‌رسد در تشخیص اینکه شناخت امری هرمنوتیکی است فی‌الجمله حق با اوست، و اگر بصیرت هرمنوتیکی به پیش‌فهم‌ها درست باشد آن‌گاه بر معرفت‌شناس فرض است که این ساختار دوری و شبکه‌ای را وارد نظریهٔ معرفت خویش بکند.

با این صورتبندی از تقدم فهم و تفسیر در هرمنوتیک، شاید نخستین بذرهای چرخش هرمنوتیکی را بتوان در فلسفهٔ کانت و در این فکر او یافت که تجربهٔ ما از واقعیت/جهان به‌واسطهٔ مقولات حس و فاهمه تعیّن می‌یابد. اگر هرمنوتیک را پرسش از شرایط امکان فهم بدانیم، آن‌گاه معلوم می‌شود که پرسش هرمنوتیکی اساساً پرسشی کانتی است که در جستجوی شرایط پیشینی امکان شناخت بود. ریکور (۱۳۷۱، ص۱۳) نیز فلسفهٔ کانت را نزدیکترین افق فلسفی به هرمنوتیک دانسته است. کانت و هایدگر هر دو بر امور ماتقدم تأکید دارند با این تفاوت که نزد کانت این ماتقدم‌ها به ساختار ذهن مربوط‌اند و مقولات ثابت فاهمه‌اند (ویژگی جدول مقولات کانت ثبات و استعلای آنهاست). اما در هایدگر مقولات فاهمه به مقوّمات وجودی (اگزیستانسیال) تبدیل می‌شوند و افزون بر آن حیث تاریخی و زمانمند می‌یابند (نیز برای بررسی آرای هایدگر در زمینه‌ای کانتی ← Barret, 1965, p.155-157).

این تفسیر از مبادی شناختْ دو اندیشهٔ مهم و پردامنه دربارهٔ ساختار معرفت را با خود به همراه دارد: زمینه‌مندی و کل‌نگری؛ دو اندیشه‌ای که

می‌توان آنها را تفسیر و تفصیل دور هرمنوتیکی دانست و نمایندهٔ دو مکتب در معرفت‌شناسی معاصرند.[۱]

## ۵ـ۳ زمینه‌مندی و کل‌نگری

هایدگر در ابتدای رسالهٔ «راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه» (۱۳۸۲، ص ۹۹) این سخن دکارت را نقل می‌کند که کل فلسفه به‌مثابه درختی است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنهٔ آن طبیعیات، و شاخه‌های آن سایر علوم هستند، و سپس در مقابل این گفته می‌پرسد «اکنون با توجه به این مثال این پرسش مطرح است که ریشه‌های درخت فلسفه در چه خاکی قرار گرفته‌اند؟» اگرچه بحث مصداقی هایدگر در آن رساله بررسی ویژگیهای تفکر متافیزیکی است، از حیث مفهومی و فکری به هرمنوتیک دلالت دارد، یعنی توجه به قلمروی که مقدم بر اندیشه‌های صریح و آگاهانهٔ ماست. تصویر و تمثیل او در مقام بیانِ اصل هرمنوتیکی زمینه‌مندی است. توجه به زمینه‌مندی معرفت توجه به خاکی است که درخت معرفت در آن ریشه دارد و بر آن ایستاده است. آنچه را که در شرح تقدم فهم و تفسیر گفته شد می‌توان بیان دیگری از همین زمینه‌مندی دانست. استعارهٔ دیگری که در گفتمان هرمنوتیک برای اشاره به زمینه‌مندی رایج است اصطلاح «افق» (horizon) است. هر شناخت و هر تجربه‌ای در افقی رخ می‌دهد (نیز Heidegger, 1996, 164 ←). زمینه و افق فقط ظرف و محلی نیست که معنا و معرفت «در آنجا» از آسمان استعلا بر زمین آگاهی ما بنشیند، بلکه زمینه است که به معرفت ما تعین می‌بخشد. جمله صرفاً مکان قرار گرفتن کلمه نیست بلکه براساس دور هرمنوتیکی،

---

۱. دیگر آبشخور مهم کل‌نگری و زمینه‌گرایی در قرن بیستم آرای متأخر ویتگنشتاین است (در باب یقین، جاهای متعدد، خصوصاً بندهای ۹۹ـ۹۴، ۱۰۵۱۱۰، ۱۴۱۱۱۴۲، ۲۲۵). ایدهٔ «دیدن به‌منزلهٔ» در فلسفهٔ متأخر ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1953, Part II, Sec 11) گذشته از آنکه قابل مقایسه با ساختار «به منزلهٔ» فهم در فلسفهٔ متقدم هایدگر است، یکی از جنبه‌های بارز زمینه‌گرایی اوست.

جمله است که معنای کلمه را فعلیت می‌بخشد آن را معین می‌کند. به این ترتیب هر چیزی بخشی از معنا و هویت خود را از زمینه‌اش می‌گیرد.[۱] مشاهدات و «داده‌ها» و به‌طورکلی تجربهٔ ما نیز مشروط و مقید به زمینه‌هاست و زمینه‌های متفاوت به تجربه‌های متفاوت منجر می‌شود. واقع‌بودگی هرمنوتیکی یعنی جای داشتن شناسندگان و کنشگران در زمین، زمان و به‌طورکلی در جهانی که پیشاپیش رنگ خود را بر نظر و شناخت و کنش آنها می‌زند. زمینه‌مندی در عین حال جنبهٔ مهمی از هرمنوتیک تناهی را آشکار می‌کند؛ تناهی و محدودیتی که در سرشت منظر بشری نهفته است.

مبناگرایی کلاسیک در دکارت بر «تصورات واضح و متمایز» استوار بود که می‌توان آن را روایتی مدرن از «بدیهیات» ارسطویی دانست. در مقابل، بینش هرمنوتیکی بر آن است که بدیهیات بسته به زمینه‌ها ممکن است تغییر کنند. تا حدودی به همین علت است که هر عصری و هر فیلسوفی بدیهیات و مسلّمات خودش را دارد و در نتیجه هم عقل ـ مبناگرایانی همچون دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس، هم تجربه ـ مبناگرایانی همچون هیوم و لاک و بارکلی، همگی در عین مبناگرایی سر از نتایج متفاوتی درآوردند. در نتیجه باید اذعان کرد که تجربهٔ محض و بی‌واسطه یا جلوه کردن یا داده شدنی فارغ از مفاهیم و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها و به‌طورکلی فارغ از زمینه‌ها نداریم. زیرا تجربه‌های ما به نحو غیرقابل تفکیکی با پیش‌فهم‌ها و زمینه‌ها آمیخته است. تمام تجربه‌ها به‌محض اینکه توصیفشان کردیم و نامی بر آنها گذاشتیم (حتی بی‌نام خواندنشان نیز نوعی نامیدن است) باواسطه و نظری خواهند بود. ارجاع و استناد به علم حضوری نیز در اینجا کاری از پیش نمی‌برد زیرا از یک سو رابطهٔ حضوری تا وقتی که حضوری است (یعنی رابطه‌ای است که ذهن در آن حضور ندارد) به کسوت علم

---

۱. مثال جالبی از زمینه‌مندی هویت و معنا را در تصویر زیر می‌توان دید؛ شکل واحدی که در یک زمینه حرف B و در زمینه‌ای دیگر عدد 13 خوانده می‌شود.

12
ABC
14

درنیامده است و نمی‌توان از علم سخن گفت.[1] از سوی دیگر به محض آنکه حکمی صادر شد و اِسنادی صورت گرفت (یعنی پای ذهن و مفاهیم به میان آمد) دیگر وارد علم حصولی شده‌ایم. حتی غالب «شهودها» هم محکوم به زمینه‌مندی‌اند. این زمینه‌مندی به بحث توجیه نیز ربط پیدا می‌کند. زیرا شهود دیگر نمی‌تواند موجِه بالذات باشد. دور هرمنوتیکی تفسیر را به جای شهود می‌نشاند و اتکای شهود را به تفسیرهای سابق نشان می‌دهد. به همین دلیل می‌توان یکی از علل، و به نوبهٔ خود پیامدهای، چرخش هرمنوتیکی را جانشینی تفسیر به جای شهود دانست.

دور هرمنوتیکی همچنین مستلزم کل‌نگری (holism) است. کل‌نگری اقسام و تقریرهای مختلفی دارد اما دو قسم عمدهٔ آن کل‌نگری معناشناسانه / دلالت‌شناسانه و کل‌نگری معرفت‌شناسانه است. براساس کل‌نگری معناشناسانه معنای هر جزئی از زبان (مثلاً کلمه یا جمله) تابعی است از ارتباط آن با کل بافت و زمینهٔ معنایی‌ای که در آن قرار دارد. زبان یک کل به هم پیوسته است و معنای تک تک جملات وابسته به این کل است. معنای یک چیز به جایگاه آن در شبکه‌ای از روابط و پیوندهای متقابل بستگی دارد. معنای جمله امری استعلایی یا در خلأ نیست بلکه جمله معنای خود را از زبان، بالمعنی‌الاعم، می‌گیرد. حال اگر بپذیریم که صدق و توجیه نیز مستقل از معنا نیست، آن‌گاه به سمت کل‌نگری معرفت‌شناسانه خواهیم رفت که براساس آن یک باور توجیهش را نه از یک تجربه بلکه از نظامی از باورها و تجربه‌ها می‌گیرد. بر اساس کل‌نگری معرفت‌شناختی شأن و منزلت معرفتی یک گزاره یا یک نظریه از زمینهٔ معرفتی آن جدا نیست. ترکیبی از کل‌نگری و زمینه‌مندی به این نحو خواهد بود: باورها و تجربه‌ها را نمی‌توان به صورت منفک و جداافتاده از کلِ زمینهٔ معرفتی آنها در نظر گرفت. اینکه تفسیر یک تجربه به نظریهٔ ما وابسته

---

۱. بر همین اساس سخن گفتن از علم حضوری با مسامحه همراه است زیرا نمی‌توان از علم سخن گفت و درعین‌حال ذهن و مفاهیم و تصور و تصدیق را کنار گذاشت.

است (تفسیرآمیز بودن تجربه‌ها و مشاهدات) بیان دیگری از همین کل‌نگری معرفت‌شناسانه است و عدم ایجاب نظریات به واسطهٔ مشاهدات (underdetermination of theories by evidence) نیز جنبهٔ دیگری از آن. به این ترتیب، تفسیر یک گزاره یا یک تجربه و تعیین ارزش معرفتی آن در پرتو کل زمینهٔ معرفتی مربوط به آن صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، عدم ایجاب نظریات به واسطهٔ مشاهدات و تجربه‌ها به این معناست که مشاهدات و تجربه‌های یکسان را با نظریات متفاوتی می‌توان توضیح داد. تجربه کلیتی است که نمی‌توان آن را صرفاً براساس آنچه از «بیرون» به آگاهی داده می‌شود، یا براساس تحریک اندامهای حسی، توضیح داد. از منظر پدیدارشناسانه (نه علمی) آنچه ما ادراک می‌کنیم درخت، میز، گربه و ... است. نه اینکه چیزی ادراک می‌کنیم، بعد آن را درخت تفسیر می‌کنیم (نیز ← Heidegger, 1996, 164).[1] حاصل آنکه تجربه کرن و دیدن همان قدر که پدیده‌ای مادی و فیزیکی است امری هرمنوتیکی است. مثال دیگری که به جهت حداکثری بودنش می‌تواند به فهم مدعیات فوق کمک کند دیدن ستاره‌هاست در آسمان شب.[2] انسان دو هزار سال پیش وقتی به آسمان شب نگاه می‌کرد به احتمال زیاد همان پرتوهای نوری به چشمش می‌خورد که به چشم یک انسان امروزی می‌خورَد (به بیان دیگر مشهود بی‌واسطهٔ ما با مشهود بی‌واسطهٔ آنها تفاوتی نمی‌کند). اما آنها همان چیزی را نمی‌دیدند که ما می‌بینیم. آنها احتمالاً «چراغهایی» می‌دیدند «آویخته از سقف آسمان». اما ما «ستاره‌ای» می‌بینیم که حتی ممکن است میلیونها سال

---

۱. مقایسه کنید با نظر ویتگنشتاین در پژوهشهای فلسفی: «آیا من واقعاً هر بار چیزی متفاوت می‌بینم، یا فقط آنچه را می‌بینم به نحوی متفاوت تفسیر می‌کنم؟ مایلم اولی را بگویم. اما چرا؟ ــ تفسیر کردن اندیشیدن است، انجام کاری است؛ دیدن یک حالت است» (ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵، با اندکی تغییر).

۲. این مثال را از یکی از گفتارهای استاد ملکیان وام گرفته‌ام. مثال روشنگر دیگر همان تصویر اردک ـ خرگوش است. در آن تصویر نیز مشهود بی‌واسطهٔ ما یک چیز است اما تجربهٔ بصری ما میان اردک و خرگوش در نوسان است.

پیش نابود شده باشد و امروز نورش بعد از طی هزاران سال نوری به ما می‌رسد. یعنی چه بسا چیزی را ببینیم که دیگر وجود ندارد! و این نشان می‌دهد که پدیدارشدن چیزی واحد تا چه حد می‌تواند متفاوت باشد. نه فقط خواندن بلکه دیدن نیز امری هرمنوتیکی است و همین‌جاست که می‌توان از تفسیری بودن آن سخن گفت. از سوی دیگر، باور را نیز نه به صورت جدا و منفک از متن و زمینه بلکه همواره باید در یک شبکه در نظر گرفت. در نتیجه، واحد سنجش معرفت نه باور بلکه شبکهٔ باور است. به این ترتیب و براساس تلقی شبکه‌ای از نظام و ساختار معرفتی، باز از مبناگرایی دور می‌شویم. یادآوری این نکته نیز لازم است که دربارهٔ مدعیات هرمنوتیکی نه با عقل متعارف بلکه با عقل تاریخی باید داوری کرد. زیرا عقلِ عرفی یا از زمینه‌ها و افق خود غافل است یا جز براساس مقتضای افق پیش روی خود قادر به دیدن و داوری کردن نیست. عقل متعارف امروزی هرچقدر هم تلاش کند نمی‌تواند ستاره‌ها را «چراغهای آویخته از سقف آسمان» ببیند. کما اینکه آسان نیست تصور اینکه چگونه زمانی مردمان ستاره را این‌گونه می‌دیدند.

در نیمهٔ دوم قرن بیستم کل‌نگری و زمینه‌گرایی در معرفت‌شناسی و خصوصاً در فلسفهٔ علم بسط یافت و تقریرهای دقیق و بحثهای عمیقی برانگیخت.[۱] از آنجایی که بحث ما در مقام طرح و تبیین جنبه‌های معرفت‌شناسانهٔ چرخش هرمنوتیکی است، طبیعتاً نمی‌توانیم وارد مباحثات له و علیه تقریرهای مختلف کل‌نگری و زمینه‌مندی شویم. آنچه در اینجا مدّنظر است نشان دادن ارتباط میان آن دیدگاهها و قول به اصالت تجربهٔ دینی است و اینکه کل‌نگری و زمینه‌مندی، به معنایی که در اینجا مطرح شد، چه لوازم یا پیامدهایی برای نظریهٔ آلستون خواهد داشت.

---

۱. برای نمونه ← Fodor and Lepore, 1992.

## ۵ـ۴ هرمنوتیک و قول به اصالت تجربهٔ دینی

حال، با توجه به آنچه گفته شد، باید دید چرخش هرمنوتیکی چه دلالتهایی برای قول به اصالت تجربهٔ دینی به طور عام و نظریهٔ آلستون به طور خاص دارد. اگر شرح هرمنوتیکی از معرفت، که مهمترین بصیرتش زمینه‌مندی شناخت و تقدم فهم و تفسیر است، درست باشد، در درجهٔ اول هرگونه رئالیسم ساده دربارهٔ تجربه و ادراک (آنچه تحت عنوان «رئالیسم خام» می‌شناسیم)، از جمله رئالیسم سادهٔ آلستونی، مردود خواهد بود. اما پیش از پرداختن به هرمنوتیک تجربهٔ دینی، خوب است به برخی از تلاشهای آلستون برای حفظ هستهٔ غیرتفسیری برای تجربه‌های دینی و نیز برخی مشکلات او در این کار اشاره کنیم.

همان‌گونه که در فصل دوم دیدیم، آلستون ادراک و به تبع آن «ادراک عرفانی» را فارغ از هرگونه تفسیر و مفهوم‌پردازی می‌داند. وی در پاسخ به کسانی مثل پرادفوت می‌گوید: اگرچه الگوی مفهومیِ شخص بر نحوه‌ای (how) که اشیا نمایان می‌شوند تأثیر می‌گذارد اما نمی‌تواند بر آنچه (what) شیء هست تأثیری داشته باشد. اما به نظر می‌رسد این تمایز در جایی کارآیی دارد که دست‌کم بر سر وجود آن «چه» توافقی در میان باشد. این موضوع علی‌الخصوص در تجربه‌های دینی عرفانی، که مقید به نظام اعتقادات دینی است، مسئله‌ساز می‌شود. به بیان دیگر، شاید چنان تمایزی در قلمرو تجربه‌های حسی به پیشرفت بحث کمک کند اما در قلمرو تجربه‌های دینی طرح این تمایز نوعی مصادره به مطلوب است. چون نه فقط هر دینی متعلّق تجربه و پرستش خود را دارد بلکه بر سر اصل وجود آنچه متعلق تجربهٔ دینی و پرستش است توافق نظری میان ادیان وجود ندارد. به نظر آلستون یک منشأ دیدگاه کانتی (که هر ادراکی را متضمن اِعمال مفاهیم می‌داند) خلط میان دو چیز است: آگاهی مستقیم به شیء و آگاهی به اینکه شیء دارای ویژگیهایی است. از نظر او البته دومی متضمن مفهوم‌پردازی و حکم است اما از این نتیجه نمی‌شود که صرف آگاهی به شیء نیز چنین وضعی دارد (Alston, 1991, p. 38).

از توضیحات آلستون چنین برمی‌آید که منظور وی از ادراک نه محتوای معرفت‌شناسانه بلکه جنبهٔ وجودشناسانهٔ آن است، یعنی آنچه در ادراک بر آگاهی شخص نمایان می‌شود. گویی وی میان جنبهٔ وجودشناسانهٔ ادراک (نمایان شدن) و جنبهٔ معرفت‌شناسانهٔ آن (چیستی و اوصاف شیء) تمایز می‌گذارد. اما افزون بر ملاحظه‌ای که گفته شد و گذشته از اینکه معلوم نیست از آگاهی صرف و به گفتهٔ آلستون «خود تجربه» (experience alone) (ibid, p. 6)، بدون صدور احکامی دربارهٔ شیء، چه چیزی ممکن است عاید ما شود، باید گفت چیزی که در ادراک مهم است و تفاوت ایجاد می‌کند همین محتوای معرفت‌شناسانهٔ آن است.

آلستون قبول می‌کند که طرحوارهٔ مفهومی (conceptual scheme) و باورهای شخص ممکن است بر ادراک شیء تأثیر بگذارد. اما وی این تأثیر را، اگر بشود گفت، پسینی می‌داند نه پیشینی؛ به این معنا که می‌گوید دانسته‌ها و مفاهیم و باورهای پس‌زمینه‌ای ما ممکن است (نه ضرورتاً) بر نحوهٔ نمایان شدن چیز تأثیر بگذارد. مثلاً یک قطعه موسیقی ممکن است بار اول مجموعه‌ای از صداهای ناهنجار به گوش برسد اما بعد از آموختن برخی چیزها و کسب مهارت موسیقایی و آشنایی بیشتر، به صورت ترکیبی از اصوات هماهنگ و زیبا به گوش برسد. حاصل آنکه مفاهیم پس‌زمینه‌ای ممکن است بر نحوه و چگونگی آنچه نمودار می‌شود تأثیر بگذارد اما بر خود آنچه نمودار می‌شود نه (ibid). به بیان دیگر، آلستون معتقد نیست که می‌شود بدون داشتن مفهوم صاحب تجربهٔ دینی شد، کمااینکه بدون مفهوم صاحب هیچ تجربه‌ای نمی‌توان شد. لذا پیش‌فهم‌ها و پس‌زمینه‌ها بخشی از تجربه‌اند نه علت آن. اما اگر بپذیریم که پیش‌فهم‌ها و تفسیرِ مقدم بر تجربه در تعیّن تجربه‌ها نقش دارند، دیگر نمی‌توان چنین مدعایی را مطرح کرد. زیرا ما ابزاری برای تحلیل و تفکیک عنصر تجربی از عنصر تفسیری و ماقبل‌تجربی نداریم. تجربه یک کل تحلیل‌ناپذیر است. به این معنا که نمی‌شود عنصر مفهومی را از محتوای تجربیِ ادراک جدا کرد. به عبارت

دیگر، آیا برای ادراک شیء راهی غیر از نحوهٔ نمایان شدن آن وجود دارد که بتوان از طریق آن، خودِ آن «چه» را ادراک کرد؟ خصوصاً به نظر می‌رسد «آنچه» بودن تجربهٔ دینی نیز در گرو زمینه و، به قول آلستون، مفروضات قبلی است. از سوی دیگر و مهمتر از همه، تفکیک مورد نظر آلستون، یا به عبارت دقیقتر استفادهٔ او از این تفکیک، پدیدهٔ توهم را تبیین‌نشده باقی می‌گذارد. درحالی‌که توهم موردی است که، به زبان آلستونی، نحوهٔ نمایان شدنی هست بدون اینکه آنچه‌ای وجود داشته باشد.

اگرچه آلستون حاضر است به معنای محدودی تفسیری بودن تجربهٔ دینی (نقش مفروضات قبلی و نقش مفهوم‌پردازی در مقام حکم کردن) را بپذیرد اما از فحوای کلام او و نیز به دلیل اعتقادش به رئالیسم ساده چنین برمی‌آید که وی در کنار داده‌های تجربی حسی قائل به «داده‌های تجربی دینی» است، درحالی‌که قول به «داده» (given) با تفسیری بودن تجربه سازگار نیست. زیرا سؤال خواهد شد که در تجربه‌ای که شما از آن سخن می‌گویید چه چیزی داده می‌شود؛ باورهای مسیحی جزو داده‌ها هستند یا جزو تفسیر و پس‌زمینه‌ها. روشن است که نمی‌توان به آسانی اینها را از هم تفکیک کرد. لذا یا باید نقش مفروضات قبلی را منکر شد (که آلستون منکر نشده است) و به سمت این نظر نامقبول رفت که همهٔ محتوای تجربه «امر داده» است، یا اینکه تفسیری بودن تجربه را پذیرفت که در این صورت بی‌واسطگی و غیرمفهومی بودن تجربه که مرکز ثقل مدعای آلستون است با مشکل مواجه خواهد شد.

پرسش فوق را به نحو دیگری نیز می‌توان صورتبندی کرد: چه چیزی تجربه‌ای را به تجربهٔ دینی بدل می‌کند؟ وجه تمایز تجربهٔ دینی از تجربه‌های دیگر چیست؟ پاسخی که از آلستون انتظار می‌رود این است که وجه تمایز تجربهٔ دینی به اُبژه یا متعلَّق آن (خدا یا موجودات الوهی) است.[1] در این

---

۱. پاسخ دیگر، و کم‌مؤونه‌تر، با الهام از پدیدارشناسی هوسرل، آن است که تجربهٔ دینی هر تجربه‌ای است که برای صاحبش اهمیت و معنای دینی داشته باشد.

صورت دینی بودن یا به طور جزئی‌تر مسیحی بودن باید در تجربه داده شود. اما چنین داده‌های دینی مسیحی‌ای وجود ندارد (زیرا فقط در جامعهٔ دینی مسیحی به تجربه‌های مسیحی برمی‌خوریم). از سوی دیگر، آلستون نقش مفروضات پیشین را در تشخیص متعلَّق تجربه پذیرفته است، و پذیرش چنین چیزی به معنای پذیرفتن اصالت آن آموزه‌های مسبوق بر تجربه است زیرا آن آموزه‌ها هستند که تجربه را از گنگی و عدم تعین درمی‌آورند.

به این ترتیب، به‌ندرت ممکن است تجربهٔ دینی باوری ایجاد کند که از قبل در سنت و نظام باورهای دینی فرد مؤمن موجود نبوده باشد وگرنه ممکن است «بدعت» تلقی شود (در اینجا صرفاً می‌توان اشاره کرد که یکی از مهمترین تفاوتهای علم و فلسفه با دین در همین مفهوم «بدعت» نهفته است، زیرا مثلاً در علمْ ابداع معنایی مثبت دارد). البته آلستون گفته است باورهای از پیش موجود نیز ممکن است در تجربهٔ دینی تأیید یا بازتولید شوند. اما در اینجا معلوم نیست چرا نباید نظر پرادفوت را بپذیریم که معتقد است در چنین مواردی شخص احوال و احساساتی دارد که به علت داشتن باورهای دینی آنها را ذیل این باورها و به‌منزلهٔ مصداق مثلاً لطف یا غضب خدا تفسیر می‌کند.[۱]

آلستون در تبیین نظریهٔ ادراک خویش (نظریهٔ نمود) نهایتاً به «نمایان شدن» متوسل می‌شود که به گفتهٔ او ادراک تجربی (مثلاً دیدن چیزی) را از تفکر انتزاعی (مانند اندیشیدن به چیزی) متمایز می‌کند. اما در اینجا نیز این تفاوت، حداکثر می‌تواند تفاوتی وجودشناسانه باشد نه محتوایی و معرفت‌شناسانه. به تعبیر دیگر، می‌توان پرسید چه چیزی سبب می‌شود که ادراک یا دیدن چیزی برای آلستون مهمتر از اندیشیدن به آن باشد؟ آلستون پاسخ خواهد داد: نمایان/ حاضر/ داده شدن آن. اما خود این نمایان شدن

۱. گفتنی است رویکرد پرادفوت به تجربهٔ دینی و نتایجش (: تجربهٔ دینی احوال و احساساتی است که دینی تفسیر می‌شود) صبغه‌ای تقلیل‌گرایانه و طبیعت‌باورانه دارد که با رویکرد هرمنوتیکی فصل حاضر متفاوت است.

چه تفاوتی ایجاد می‌کند؟ جواب وی این است که این نمایان شدن توجیه‌کنندهٔ غیرگزاره‌ای یک باور است. آلستون رابطهٔ ادراکیِ توجیه‌کننده را رابطه‌ای تحلیل‌ناپذیر می‌داند و این سخن او پذیرفتنی است اما، در نظر دقیق، تحلیل‌ناپذیریِ مدّنظر وی شامل تحلیل‌ناپذیری و تفکیک‌ناپذیری «فهم و تفسیر» (مفاهیم، باورها، زبان و ...) از تجربه و ادراک هم می‌شود؛ یعنی تحلیل‌ناپذیری / تفکیک‌ناپذیری باورهای پیشین از تجربه. به بیان دیگر، نمی‌شود محتوای تجربی را به رابطهٔ ادراکیِ تحلیل‌ناپذیر نسبت داد و فهم و تفسیر را به پس از آن موکول کرد. نتیجه آنکه حتی اگر بشود مرز و تفکیکی هستی‌شناسانه میان تجربه و باور قائل شد (چنان‌که ظاهراً آلستون این کار را می‌کند) نمی‌شود تفکیکی معرفت‌شناسانه (چیزی که آلستون بدان نیاز دارد) قائل شد. در یک کلام، اگر تقدم فهم و تفسیر درست باشد، نمایان شدن امری استعلایی و فارغ از زمینه و عاری از تفسیر نیست. زمینه‌های متفاوتْ نمایان شدن‌های متفاوت و تجربه‌های متفاوت در پی خواهد داشت. محتوای این تجربهٔ من که درختی را در برابرم می‌بینم، نه فقط حاصل چیزی است که می‌بینم بلکه همچنین حاصل نظام باورهای من است، و این درست در تقابل با ایدهٔ «داده‌ها»یی (the given) است که مقبول آلستون است. در بُن شهودهای ما تفسیر نهفته است.

به بیان دیگر، فرض کنیم در مورد شهودی و حضوری و تحلیل‌ناپذیر بودنِ ادراک حق با کسانی مانند آلستون باشد. اما آن رابطهٔ حضوری از آن جهت که رابطهٔ حضوری است، قابل بحث نیست. لذا استناد به آن رابطهٔ حضوری چیزی را عوض نمی‌کند. به محض اینکه بخواهیم دربارهٔ آن ادراک و آن رابطهٔ حضوری حرف بزنیم، به تعبیر فیلسوفان مسلمان، آن علم حضوری به علم حصولی تبدیل خواهد شد و این به معنای ورود عناصر مفهومی و مبادی تصوری و تصدیقی است. ورود مبادی تصوری و تصدیقی نیز هم در تشخیص متعلَّق ادراک هم در توجیه آن تأثیر تعیین‌کننده و تعیّن‌بخش خواهد داشت، و سرجمع این نکات این خواهد بود که با وجود

این همه واسطه‌های مفهومی، توجیه بی‌واسطهٔ ادراکی ممتنع است. به همین دلیلْ حضوری بودن رابطهٔ ادراکی، اگرچه درست است، نمی‌تواند به بحث محتوایی آلستون دربارهٔ توجیه کمک کند. زیرا رابطهٔ حضوری امری وجودشناسانه است اما صدق و توجیه موضوعاتی معرفت‌شناسانه.

## ۵ـ۴ـ۱ هرمنوتیک تجربه

حال باید دید روایت هرمنوتیکی از تجربهٔ دینی چیست. اگر به جای سوژهٔ منفک و متعالی از جهان که مهمترین ویژگی‌اش آگاهی است (جوهر اندیشندهٔ دکارتی) تلقی هرمنوتیکی از انسان را بپذیریم، انسانی که همواره در زمینه‌ای تاریخی و جغرافیایی / زمانی ـ مکانی قرار دارد (واقع‌بودگی)، آن‌گاه تولد و تربیت در یک سنت دینی (واقع‌بودگی دینی) پیش‌فهم‌هایی را شکل می‌دهند که سهم مهمی در تعیّن تجربه‌های دینی خواهند داشت. به این معنا فهم و تفسیر دینی (به هر دو معنای باوربنیاد و غیرباوربنیاد) بر تجربهٔ دینی مقدم است زیرا تفسیر دینی است که تجربهٔ دینی را تجربهٔ دینی می‌کند. تجربهٔ دینی نه فقط در سطح ماهیت و محتوا (مسیح را می‌بینم یا خضر را؟) بلکه در سطح هویت (تجربهٔ دینی دارم یا «تجربهٔ اوج» (peak experience)[1] ــ که غیردینی است) نیز تفسیری است. اذعان به نقش پیش‌فرض‌های دینی در ماهیت و هویت تجربهٔ دینی ما را به سوی تفسیری انگاشتن تجربهٔ دینی هدایت می‌کند.

به نظر می‌رسد دست‌کم به دو معنا تجربه‌های دینی تفسیری‌اند. نخستین معنا، که می‌توان آن را تفسیرآمیزی در سطح ماهیت تجربه‌های دینی دانست، این است که محتوای تجربه‌های دینی مقید و مشروط به سنت دینی و مفروضات الهیاتی شخص صاحب تجربه است. باورهای دینی شخص در مقام تجربه، به تجربه الصاق می‌شوند. برای مثال تجربه‌های دینی یک بودایی اساساً ناظر به خدا نیست چه رسد به اینکه صفات و افعال خدا را

---

۱. اصطلاحی از آبراهام مزلو، روان‌شناس امریکایی (برای اطلاع بیشتر ← Maslow, 1994).

تجربه کند. محتوای تجربه‌های دینی از دینی به دین دیگر و حتی گاه میان مذاهب درون یک دین متفاوت است (برای نمونه‌هایی از محتوای متفاوت تجربه‌های دینی در میان ادیان و اقوام مختلف ← رابرتس، ۱۳۷۷، ص ۳۲). برخلاف آنچه آلستون به منتقدان نسبت می‌دهد، رابطهٔ پیش‌فهم‌ها (اعم از باورهای از پیش موجود) یا ادراک این نیست که پیش‌فهم‌ها علت پدیدهٔ ادراک باشند (به این معنای سطحی که پیش‌فهم‌ها باعث شوند که تجربه‌ای برای ما ایجاد شود) بلکه این رابطه به این نحو است که پیش‌فهم‌ها و فهم و تفسیرِ مقدمْ بر تجربه مانند صورتی است که بر مادهٔ تجربه افکنده می‌شود و به آن تعین می‌بخشد. این رابطه را به یک معنا می‌توان رابطه‌ای تولیدی دانست اما نه به معنای وجودشناسانه بلکه به معنای معرفت‌شناسانه. محتوای تجربه‌های دینی تفسیرآمیزند. البته آلستون در پاسخ به چنین نقدهایی و طبق استراتژی معهود خویش (مدعای همترازی) خواهد گفت تجربه‌های حسی نیز تفسیرآمیزند اما در اینجا با معنایی غلیظ از تفسیرآمیزی روبه‌رو هستیم که سبب تضعیف توان توجیهی تجربهٔ دینی می‌شود. «دیدن» در تجربهٔ دینی مانند دیدن در تستهای روان‌شناسی «رُرشاخ» است، که یک جور خواندن و تفسیر است. مانند دیدن ابرهای به هم فشرده و «دیدن» نیم‌تنهٔ یک اسب در این ابرها. این نحوه از دیدن را نمی‌توان با دیدن درخت مقایسه کرد. در چنین مواردی به قول هیک تفسیر در مرتبهٔ دوم را داریم. یعنی همان مفهوم «دیدن به منزلهٔ» که هیک از ویتگنشتاین وام گرفته است.[1] از سوی دیگر، معیارهای پیشینی شدیدی بر تجربه‌های دینی اِعمال می‌شود که بازهم از توان توجیهی این تجربه‌ها

---

۱. وودنبرگ (Woudenberg, 1994) از تفسیری بودن تمام ادراکات دفاع می‌کند و نام تقریر موردنظر خویش را minimal conceptualism می‌گذارد که همان ایدهٔ «دیدن به منزلهٔ» هیک است. وودنبرگ به بحث پرادفوت و رونزو اشاره کرده و سعی می‌کند موضعی میانه بین آلستون و پرادفوت یا رونزو اختیار کند. وی تفسیری بودن تمام ادراکات را نه براساس تبیین (explanation) (ایدهٔ پرادفوت) بلکه براساس بازشناسی / تشخیص هویت (identification) توضیح می‌دهد.

بشدت می‌کاهد. خودِ آلستون این نکته را، البته در چارچوب نظریهٔ خودش، با طرح مفهوم «نفی‌کننده‌ها» بیان کرده است. نفی‌کننده‌ها، در نظر دقیق، پیشینی‌هایی هستند که بر تجربه‌های دینی اِعمال می‌شوند و به بیان دیگر تجربه‌های دینی به محک آنها می‌خورد. اما نقش این تعالیم را جور دیگر هم می‌توان دید: سنت دینی به شخص می‌آموزد که چگونه خدا (یا هر موضوع دینی دیگری) را تجربه کند.[1]

معنای دیگر تفسیرآمیزی به هویت تفسیری تجربه‌های دینی مربوط است. تجربه‌های دینی همواره در یک افق دینی رخ می‌دهند. لذا حتی دینی دانستن تجربه‌های دینی نیز امری تفسیری است. این معنای عمیقتری از تفسیری بودن تجربه‌های دینی است که به معنای اولیهٔ فهم و تفسیر نزد هایدگر نزدیک است. تفسیر به معنای نخست، به تعبیر هایدگر، ثانوی و اشتقاقی است اما در این معنای دوم تفسیری داریم که هایدگر آن را با «فهم» هم‌آغاز می‌داند. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در چرخش هرمنوتیکی فهم صرفاً یکی از انواع کنشهای ممکن ذهن یا سوژه نیست بلکه نحوهٔ بنیادین هستی دازاین است و از این رو کل تجربهٔ او از جهان را شامل می‌شود. اگر این توصیف از فهم درست باشد آن‌گاه می‌توان از «فهم دینی» سخن گفت. در اینجا فهم دینی نه به معنای ثانوی و معرفت‌شناسانه بلکه به معنای اولیه و هستی‌شناسانه است. اگر فهم نحوه‌ای «در جهان بودن» باشد، فهم دینی بودن در جهان دینی است. فهم دینی نحوهٔ بودنی است که آمادگی داشتن تجربه‌های دینی و تجربه کردن جهان به صورت دینی را دارد و تجربهٔ دینی مسبوق به چنین فهم دینی است. این را می‌توان همان «هستی/بودن رو به خدا»ی انسان دانست که هایدگر در مقدمهٔ هستی و زمان (Heidegger, 1996, 10) و در توصیف بصیرت لوتری از آن سخن گفته

---

۱. شرح و بسط این معنا از تفسیری بودن تجربه‌های دینی را در آرای استیون کتس، ذیل عنوان زمینه‌مندی، می‌توان یافت. البته ورود کتس به بحث تجربهٔ دینی، چنان‌که خود وی تصریح کرده است، از طریق نظریهٔ ادراک کانت بوده است.

است ایمان نیز آن امر اولیه‌ای (ibid) است که افق دینی و جهان دینی را می‌گشاید. به این معناست که تجربهٔ دینی همواره در بطن یک فهم و تفسیر دینی رخ می‌دهد. تجربهٔ دینی در «جهان» یا «زیست‌جهان» دینی رخ می‌دهد نه در هر جهانی. ایمان حالتمندی هستی‌شناسانه‌ای است که سوگیریِ تجربه و تفسیر مؤمنان را معین می‌سازد. هویت و ماهیت تجربهٔ دینی در یک سنت دینی تکون و تعین پیدا می‌کند، و به این معنا تجربهٔ دینی در گرو فهم دینی است. ما پیشاپیش از جهانی که در آن هستیم آغاز به شناختن می‌کنیم و هیچ نقطهٔ ارشمیدسی‌ای بیرون از این کلیت و از این جهان وجود ندارد.[1] ما در جهان دینی (سنت دینی) چشم باز می‌کنیم و می‌آموزیم که چگونه چیزها را دینی معنا کنیم و چگونه جهان را دینی تجربه کنیم و چگونه احوالمان را به رحمت و غضب خدا مربوط کنیم. این موقف دینی ماست که به تجربه‌هایمان تعین می‌بخشد. ما از افق دینی خود رهایی نداریم حتی هنگامی که در کشاکش رد و قبول آن هستیم، حتی هنگامی که آن را مردود اعلام می‌کنیم. در نتیجه «رِوال باورساز عرفانی» بیش از آنکه مانند ادراک حسی روال باورسازی ماقبل‌نظری (طبیعی / فطری) باشد، امری فرهنگی و تاریخی است.

براساس این تحلیل شاید بتوان گفت که تجربهٔ دینی دیدن این یا آن «چیز» دینی نیست. در غیر این صورت می‌بایست گزارشهایش مانند تجربهٔ دیگر «چیزها» از یک وحدت حداقلی برخوردار می‌بود. در تجربهٔ دینی، خودِ تجربه است که دینی است نه متعلّق آن. دینی وصف تجربه است و به این معنا باید در پی نظریه‌ای قیدی (adverbial) دربارهٔ تجربهٔ دینی باشیم: شخص دینی تجربه می‌کند. خواه تجربه‌های روزمره‌اش را خواه احوال درونی‌اش را. در این حالت «دینی» وصف نحوهٔ انجام فعل (تجربه کردن) است نه وصف متعلق تجربه: تجربهٔ دینیِ چیزها، نه تجربهٔ چیزهای دینی.

---

۱. آلستون کل‌نگری را در مورد روالهای باورساز می‌پذیرد اما در مورد خود باورها آن را مردود می‌داند.

## ۵ـ۴ـ۲ هرمنوتیک بازشناسی

اگر شرح ما از وصف هرمنوتیکی معرفت درست باشد، بسیاری از نقدهای فصول پیش را می‌توان در پرتو رویکرد هرمنوتیکی بازخوانی کرد. همان‌گونه که دیدیم (فصل ۳، بخش ۲) پاپاس در درستی تفسیر آلستون از گزارشهای تجربهٔ دینی تردید کرد، اما سطح عمیقتر تفسیرْ گرایش آلستون به تحمیل «ادراک عرفانی» به ادیان دیگر است. آلستون با فرض وجود ادراک عرفانی در همهٔ ادیان، مقولهٔ مورد نظر خویش را حتی به ادیانی چون آیین هندو و بودایی نیز تحمیل می‌کند. به بیان دیگر تجربه‌های دینی دیگران (مانند هندو یا بودایی) را که گاه هیچ سنخیتی با «ادراک خدا» ندارد در قالب تجربهٔ دینی خود (مسیحی) می‌گنجاند (← Alston, 1991, p. 29-30) یا حتی تجربه‌های غیردینی دیگران را تجربه‌هایی دینی می‌داند (← ibid. p. 17). از سوی دیگر، آلستون می‌پذیرد که یک مسیحی در مقام تجربهٔ مفروض خدا چارچوب مفهومی الهیات مسیحی را با خود دارد و از آن برای شرح و وصف متعلَّق تجربهٔ خویش و چگونگی نمایان شدنش استفاده می‌کند. اما این امر بیش از آنکه تقویت مدعای وی باشد، نشان می‌دهد که نظریهٔ او نیز در اصل نظریه‌ای مسیحی است. زیرا «خدا» و شاید تجربهٔ او نیز بخشی از همان چارچوب الهیات مسیحی است و استدلال آلستون نوعی مصادره به مطلوب است. اگر این نقد وارد باشد او دیگر نمی‌تواند از «روال ادراک دینی» به طور کلی صحبت کند مگر اینکه بخواهد چارچوب مفهومی الهیات مسیحی را به بقیهٔ ادیان دیکته کند، که در این صورت اگر بخواهیم از اصطلاحات آلستونی استفاده کنیم، این خود نوعی سلطه‌جویی دینی است. همچنین پیش از این به نقش تعیین‌کنندهٔ «نفی‌کننده‌ها» به عنوان پیشینی‌های تجربهٔ دینی اشاره شد. یکی از نقدهای گیل همین بود که نظام نفی‌کننده‌های مورد نظر آلستون نمی‌تواند به تجربه‌های دینی شأن معرفتی ببخشد. نقد زنگویل (فصل ۳، بخش ۴) نیز متوجه این نکته بود که تجربه‌ای با محتوای دینی نمی‌توان داشت که در آن خدا را به منزلهٔ خدا ادراک کرد؛

نقدی که می‌شد آن را هرمنوتیکی تفسیر کرد. ما نیز در سطور فوق کوشیدیم نشان دهیم که چگونه سنت دینی آبشخور محتوای دینی تجربهٔ مدنظر آلستون است. حتی نقد پلنتینگا (فصل ۴، بخش ۲)، که دور معرفتی و فقدان نقطهٔ ارشمیدسی را در استدلال روالهای باورساز آلستون نشان می‌داد، بیان دیگری از دور هرمنوتیکی است. به همین نحو می‌توان جنبه‌های هرمنوتیکی را در نقدهای دیگرانی چون آدامز و زاکاریاسن (فصل ۴، بخش ۴ـ۳) تشخیص داد. اما موضوعی که شاید بیش از بقیهٔ نقدها خصلت تفسیری تجربهٔ دینی را آشکار می‌کند مسئلهٔ تشخیص یا بازشناسی (identification) است که منتقدانی چون فورگی، گیل، زنگویل و برن بر آن انگشت نهاده‌اند. در این بخش می‌کوشیم ضمن گزارشی از این نقدها مسئلهٔ تشخیص را، با توجه به هدف این فصل، در سیاقی هرمنوتیکی قرار دهیم.

مسئله‌ساز بودن فرایند تشخیص و بازشناسی خدا در تجربهٔ دینی را شاید نخستین بار ویلیام فورگی (Forgie, 1984, 1998) مطرح کرد. نقد فورگی بر امکان «ادراک خدا» یا «تجربهٔ خداباورانه» چند سال قبل از انتشار کتاب ادراک خدا منتشر شد، اما مضمون نقد او را بعدها منتقدان نظریهٔ آلستون پی گرفتند (برای نمونه گیل، 1994؛ زنگویل، 2004؛ و برن، 2001). مسئلهٔ فورگی این است که با چه معیاری می‌شود گفت تجربه‌ای به لحاظ پدیدارشناسانه متعلِق به فلان یا بهمان چیز است. او در پی دفاع از این نظر است که مدعای عرفا مبنی بر اینکه این یا آن تجربه تجربهٔ خدا بوده است صرفاً با ارجاع به محتوای پدیدارشناسانهٔ آن تجربه‌ها تضمین نمی‌شود بلکه در اینجا باید حضور تفسیرهایی را دید که بر باورهای از پیش موجودِ ورای تجربی متکی‌اند. فورگی «تجربهٔ خداباورانه» (theistic experience) را ناممکن می‌داند. مقصود او از تجربهٔ خداباورانه تجربه‌ای است که به لحاظ پدیدارشناسانه تجربهٔ خدا محسوب شود. تجربهٔ پدیدارشناسانه از یک چیز به این معناست که اگر آن تجربه معتبر باشد، باید آن را ادراک صحیحی از آن چیز و نه چیزی دیگر دانست.

گیل در نقد خود بر آلستون می‌گوید نمی‌توان خدا را از راه اشاره (indexically) تشخیص داد زیرا هویت خدا مبتنی بر اوصاف معین اوست (مانند «یگانه خالق جهان»). اما اساساً راهی وجود ندارد که بتوان به نحو تجربی موجودی را شناسایی کرد که چنین صفتی/اوصافی داشته باشد.[۱] راهی نیز وجود ندارد که بتوان براساس تجربهٔ عرفانی تعیین کرد که آیا تجربه‌های عرفانی مختلف مابه‌ازای واحدی دارند یا اینکه متعلَّقاتشان مختلف اما خود این تجربه‌ها مشابه‌اند (Gale, 1994, pp. 872-873). آلستون در پاسخ می‌گوید حتی تشخیص متعلَّقات ادراک حسی نیز نوعاً متضمن نمایان شدن حسی اوصافی نیست که به نحو منحصربه‌فردی در تشخیص آن شیء نقش دارند. درعوض ما از باورهای موجودمان برای تشخیص شیء استفاده می‌کنیم. مثلاً در بازشناسی خانه‌ای به‌عنوان خانهٔ دوستم غالباً چنین نیست که نمود ظاهری آن خانه به نحو منحصربه‌فردی مختص خانهٔ دوستم باشد بلکه اطمینان من به اینکه خانهٔ دوستم را می‌بینم ناشی از این باور من است که در منطقه‌ای که در آن لحظه هستم خانهٔ دوستم تنها خانه‌ای است که نمود ظاهری‌اش این‌گونه است. به نظر آلستون، برای تشخیص خدا، باورهای پس‌زمینه‌ای مشابهی را بر نمایان شدن تجربی اِعمال می‌کنیم (Alston, 1994, 892). حاصل آنکه به اعتقاد آلستون تشخیص خدا در تجربه در پرتو باورهای از پیش موجود صورت می‌گیرد.

زنگویل در پاسخ به این مدعا می‌گوید فرض کنید کسی از پیش باوری داشته باشد که ناپلئون تجسّد خداست. بر این اساس او دیدن ناپلئون را دیدن خدا قلمداد خواهد کرد. شاید ادراک ناپلئون به‌منزلهٔ خدا آمیخته به

---

۱. آلستون در توضیح نحوهٔ تشخیص خدا در تجربه می‌گوید در اینجا آنچه لازم است این است که X ویژگیهایی را بر من نمایان کند که، دست‌کم در اوضاع و احوالی که من نوعاً خود را در آنها می‌یابم، به نحو قابل اعتمادی حاکی از آن باشند که صاحب آن ویژگیها خداست. اما گیل به‌درستی اعتراض می‌کند که «نوعاً» موردنظر آلستون، دربارهٔ تجربهٔ عرفانی کاربردی ندارد زیرا اساساً مفهوم اوضاع و احوال نوعی، استاندارد یا نمونه‌وار بر تجربه‌های عرفانی قابل اطلاق نیست. (← Gale, 1994, p. 873, fn.3)

نظریات دینی ـ الهیاتی (theologically 'theory-laden') باشد. اما چنین چیزی تنها به این قیمت ممکن است که قبول کنیم تجربهٔ دیدن ناپلئون بیّنه و تأییدی برای آن باور به حساب نمی‌آید، زیرا آن باورِ از پیش موجود منبع محتوای دینی آن تجربه بوده است. به گفتهٔ زنگویل، در بحث از گواهی تجربه‌ها، نظریه‌بار بودن ادراکات بیش از آنکه پشتوانه‌ای برای امکان ادراک خدا باشد، آن را به بوتهٔ تردید می‌افکند (Zangwill, 2004, pp. 10-11).

در مورد حضور پررنگ و واسطه‌گری باورهای از پیش موجود در تجربهٔ خدا، برن (2001) همصدا با مک‌لئود (Mcleod, 1993, pp. 39-59,156) معتقد به ناهمترازی میان ادراک مسیحی و ادراک حسی است. موارد شاخص ادراک حسی، در عین حال که متضمن قسمی باورهای از پیش موجود است، تجربهٔ حسی را با کاربرد سرراست واژگان ادراکی عرضه می‌کند. ویژگیهای شاخص متعلّق ادراک حسی را می‌توان به لحاظ پدیدارشناسانه «داده» (given) به حساب آورد. این ویژگیها به موازات یادگیری کلماتی که برای وصف متعلقات ادراک حسی به کار می‌روند یاد گرفته می‌شود. در نتیجه شخص در یادگیری نحوهٔ تشخیص اشیای ادراک حسی نیازی به یاد گرفتن و کاربرد یک نظریه ندارد؛ اگر سؤال شود که «از کجا می‌دانی آنچه پیش‌روی تو است قلم است؟»، جواب این است که «خب، من زبان فارسی می‌دانم (در فارسی به این می‌گوییم قلم)». اما واژگانی که در تشخیص تجربهٔ خدا به کار می‌رود واژگان ادراکی سرراستی نیست. اگر سؤال شود که «از کجا دانستی خدا بود که شب گذشته در مکاشفه بر تو نمایان شد؟» این جواب کافی نیست که «خب، من زبان فارسی می‌دانم.» از اینجا معلوم می‌شود که حتی با قبول اینکه قول به ادراک خدا در تجربهٔ عرفانی حاصل نوعی استنتاج نیست، باورهای شخص چنان نقش پررنگی در تجربهٔ عرفانی او دارند که تجربهٔ عرفانی فقط به میزانی می‌تواند باورهای، به‌اصطلاحِ آلستون، «جلوه‌بنیاد» را تضمین کند که خود آن باورهای از پیش موجودِ شخص موجه باشند.

خوشبختانه آلستون در ادراک خدا به چنین انتقادی پاسخ داده است. به نظر او لازم نیست که آن باورهای از پیش‌موجود موجه باشند بلکه کافی است صادق باشند، در غیر این صورت چه در ادراک حسی چه در ادراک مسیحی گرفتار تسلسل می‌شویم (Alston, 1991, p. 84-85). بنابراین، نقد مک‌لئود مبنی بر ناهمترازی ادراک مسیحی و ادراک حسی دچار مغالطهٔ «یک بام و دو هوا»ست. زیرا در حالی‌که در ادراک مسیحی بر لزوم موجه بودن باورهای از پیش‌موجود تأکید می‌کند، این الزام را از دوش ادراک حسی برمی‌دارد.

به نظر برن در پاسخ به این اتهام سه ملاحظه قابل طرح است: یک، ممکن است منتقد ایراد مبتنی بر تسلسل آلستون را بپذیرد. اما قرار بود آلستون اعتمادپذیری (مؤدی به صدق بودن) ادراک مسیحی را برای غیرمعتقدان اثبات کند درحالی‌که صدق باورهای مفروض یک مسیحی امری بدیهی یا شهودی نیست. دو، منتقد می‌تواند استدلال کند که همترازی وجود ندارد میان تشخیص خدا در تجربه‌های عرفانی که مبتنی بر میزان معتنابهی از نظریات الهیاتی است، و تشخیص قلم، میز و دیگر اشیای حسی که نمی‌شود گفت مبتنی بر نظریه یا نظریه‌پردازی‌اند. سه، شخص لاادری یا ملحد می‌تواند قوّت سخن گفتن آلستون را از «اعتمادپذیری در نظر اول» در چنین سیاقهایی مورد سؤال و تردید قرار دهد.

می‌توان بر ملاحظات برن و در تقویت نقد مک‌لئود افزود که اگرچه حق با آلستون است که برای پرهیز از تسلسل باید در جایی شرط توجیه را فروگذاشت و به صدق ـ مفروض ـ باورهای از پیش موجود اکتفا کرد، اما از این نکتهٔ درستِ آلستون برنمی‌آید که باورهای از پیش موجود الهیاتی همان جایی است که باید از طلب توجیه صرف‌نظر کرد. اتفاق نظر بر سر تجربه‌های حسی آن‌قدر زیاد و بر سر تجربه‌های عرفانی آن‌قدر کم است که به نظر می‌رسد طلب توجیه از باورهای سابق بر تجربهٔ حسی بی‌وجه اما از باورهای سابق بر تجربهٔ عرفانی موجه است. به عبارت دیگر هرمنوتیک

بدگمانی و دیرباوری راجع به تجربه‌های عرفانی، به علت تضاد و تناقض این تجربه‌ها در طول و عرض تاریخ و جغرافیا، موجه به نظر می‌رسد. لذا تا زمانی که این وظیفه ادا نشده نمی‌توان تجربه‌های دینی مورد نظر آلستون را در نظر اول موجه دانست (نیز ← ادامهٔ بحث).

از منظر هرمنوتیکی، مباحثهٔ فوق بیان دیگری از همان بحث تقدم فهم و تفسیر، و تفسیرآمیزی ادراکات است. تفسیرآمیزی یا نظریه‌بار بودن ادراکات به این معناست که گزاره‌های ادراکی صرفاً گزارش ادراک نیستند (حتی اگر فرض کنیم که خود ادراک فارغ از نظریه / تفسیر است). هر گزاره‌ای راجع به ادراک متضمن تفسیر و از همین رهگذر متضمن دنیایی از مفاهیم و مفروضات است، و درست به میزانی که بر سر این مفروضات توافق بین‌الاذهانی کم باشد دشوارتر می‌توان از موجه بودنِ در نظر اول سخن گفت. از آنجایی که تمام تجربه‌ها تفسیرآمیزند، در بازشناسی تجربه‌ای به منزلهٔ تجربهٔ خدا (اینکه تجربه‌ای را مصداق تجربهٔ خدا بدانیم) و اینکه متعلَّق تجربه را خدا بدانیم، مفروضات ما راجع به خدا و تجربهٔ خدا حاضرند. بازشناسی و تشخیص هویت امری زمینه‌مند و وابسته به دانسته‌های قبلی شخص است.

همچنین در پاسخ به اتهام معیار دوگانه (اینکه به نظر آلستون مشکل تشخیص به یک میزان در مورد ادراک حسی و ادراک دینی صادق است) می‌توان گفت درست است که در مسئلهٔ «تشخیص ادراکی»، میان تجربه‌های حسی و تجربه‌های دینی، از حیث مسبوق و مصبوغ بودن به باورهای پیشین، تفاوتی وجود ندارد. اما، همان گونه که هیک یادآور شده، در مورد تجربه‌های حسی، برخلاف تجربه‌های دینی یا اخلاقی، مجال چندانی برای تفسیرهای بدیل وجود ندارد. در تجربه‌های حسی و باورهای برآمده از آنها کمابیش و من حیث‌المجموع توافقی هست که سبب می‌شود بتوانیم به ادراک حسی به چشم یک منبع قابل‌اعتماد نگاه کنیم. اما اختلاف بر سر باورهای پشتیبان تجربهٔ دینی و تفسیرهای بدیل به قدری است که

نمی‌توان توجیه یک باور دینی مربوط را به تجربهٔ دینی و نمایان شدن تجربی آن ارجاع داد. لذا، بنا به اصل زمینه‌مندی، اگرچه باور حسی می‌تواند توجیهش را فی‌الجمله از منبعش (یعنی تجربهٔ حسی) بگیرد، باور دینی نمی‌تواند چنین باشد. همین طور است دربارهٔ باورهای اخلاقی که نمی‌توان توجیهشان را به نوعی منبع، مثلاً ادراک اخلاقی، مستند کرد. به طور کلی، به نظر می‌رسد وابستگی تجربه به باور در مورد تجربه‌های دینی (و موارد مشابه) مشکل‌ساز است. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، زمینه‌مندی در مواردی که توافقی بر سر مفروضات سابق بر تجربه وجود نداشته باشد توان توجیهی عینی تجربه را از آن می‌ستاند. برای آنکه تجربهٔ دینی نقش توجیهی در مورد باور دینی داشته باشد لازم است توافقی بر سر آن مفروضات و مفهوم خدا وجود داشته باشد وگرنه راهی برای تعیین اینکه کدام تجربه تجربهٔ دینی است وجود نخواهد داشت و به تبع آن توجیهی نیز وجود نخواهد داشت. حاصل آنکه، برخلاف نظر آلستون، در مورد تجربه‌های دینی نه فقط تجربه بلکه آن باورهای سابق نیز «مبنا»ی باور ادراکی دینی محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، تجربهٔ دینی (یا روال باورساز دینی) دیگر آن مبنای کافی و مؤدی به صدق نخواهد بود زیرا استناد به آن در حکم استناد به خود دین (باورهای الهیاتی) است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که گزارشهای موجود از تجربه‌های دینی چه نسبتی با این تبیین هرمنوتیکی دارند. پاسخ این است که تمام گزارشها این تبیین را تأیید می‌کند. همان‌گونه که پیتر آنتس (Antes, 2002, pp. 336-37) یادآور شده است، در گزارشهای تجربه‌های دینی در سنتهای مختلف، به موردی برنمی‌خوریم که شخص صاحب تجربه در فرایند تشخیص متعلق تجربه با امری مواجه شود (دیدن، شنیدن، تجربهٔ حضور) که برایش کاملاً ناشناس بوده باشد. حال آنکه در تجربه‌های متعارفمان بسیار محتمل است با کسی یا چیزی روبه‌رو شویم که آن را نشناسیم. یکی از ویژگیهای گزارشهای تجربه‌های دینی در تمام سنتهای دینی آن است که در تمام این

تجربه‌ها شخص به طور مشخص و با اسم و رسم می‌داند که چه کسی (فرشتگان، اولیا، خدا) را تجربه کرده است. متعلَّق تجربه برای شخص، در چارچوب فرهنگ دینی او، از قبل آشناست (مثلاً در میان مسیحیان اگر بانویی را در مکاشفه ببینند مریم مقدس است، در میان مسلمانان اهل سنت معمولاً حضرت خضر را در مکاشفاتشان می‌بینند و شیعیان امامان و اولیای خویش را. در این تشخیص و بازشناسی حتی لازم نیست صاحب تجربه به کسی که در تجربه بر او نمایان شده از قبل ایمان و اعتقاد داشته باشد ــ مانند تجربهٔ مشهور پولس در مسیحیت).

این استدلال را می‌توان به صورت استنتاج بهترین تبیین درآورد. اینکه شخص صاحب تجربهٔ دینی در فرایند تشخیص همواره به اموری آشنا برمی‌خورد پدیده‌ای نیازمند تبیین است. چرا چنین است، و این پدیده را چگونه باید تبیین کرد؟ یک تبیین، و به نظر می‌رسد بهترین تبیین آن، همین عدم تعین تجربهٔ دینی است. به این معنا که گویی تجربهٔ دینی مادهٔ بی‌شکل و بی‌صورتی است که در زمینهٔ دینی به کمک آموزه‌های دینی و اساطیر و تصاویر و تمثالها و نمادها و خاطرات جمعی و فردی و، به اصطلاحِ کنتول اسمیت، توسط «سنت برهم انباشته» (cumulative tradition) شکل می‌گیرد. در این حالت سنتی که فرد در آن غوطه‌ور است نقش سازنده‌ای در تجربهٔ دینی دارد و تجربه صرفاً «داده»‌ای از طرف «واقعیت» نیست. البته این گفته به معنای آن نیست که هیچ امر واقعی و بیرونی‌ای تجربه نمی‌شود. بلکه به معنای تعین محتوای گزاره‌ای و معرفت‌شناسانهٔ تجربه به واسطهٔ سنت دینی شخص است و دست‌کم رابطهٔ میان تجربه و باور پیچیده‌تر از آنی است که در صورتبندی سادهٔ آلستون (تجربه موجد باور است) آمده است. شاید در اینجا نتوان تمایز معرفت‌شناسانه‌ای میان تجربهٔ دینی و باور دینی قائل شد.

### ۵ـ۴ـ۳ هرمنوتیک توجیه

اگر کل‌نگری و زمینه‌مندی دربارهٔ تجربه و شناخت درست باشد، سخن

گفتن از توجیه مبناگرایانه، که مدنظر آلستون است، دشوار خواهد شد. مبناگرایی به این معناست که برخی باورها در تماس نزدیکتری با واقعیت قرار دارند، اما بر اساس کل‌نگری و زمینه‌مندی اینکه باوری را در تماس با واقعیت بدانیم تابعی از دیگر باورهای ماست. «موازنهٔ تأملی»، که پیشتر از آن سخن گفتیم، شاهدی است بر این کل‌نگری و زمینه‌مندی.[1] اما حتی اگر کل‌نگری را دربارهٔ تمام اقسام شناخت نپذیریم، تحلیلی که در اینجا از تکون تجربهٔ دینی عرضه شد تصویر کل‌نگرانه‌ای از رابطهٔ تجربهٔ دینی و باور دینی به دست می‌دهد.

حال باید دید هرمنوتیک تجربهٔ دینی چگونه نشان می‌دهد که چنین تجربه‌ای نمی‌تواند باور دینی را موجه کند. از نظر آلستون تجربهٔ دینی مبنای معقولیت و موجه بودن برخی از باورهای مهم دینی است. حال اگر خودِ باورهای دینی در تعین تجربهٔ دینی نقش داشته باشند، دیگر نمی‌شود از مبنا بودن تجربهٔ دینی برای باور دینی سخن گفت زیرا در اینجا نه با یک رابطهٔ یک‌طرفه (نامتقارن) بلکه با رابطه‌ای دوطرفه (متقارن) مواجه خواهیم بود.

اما در برابر مدعای تفسیری بودن تجربهٔ دینی ممکن است آلستون برحسب استراتژی خویش یعنی «مدعای همترازی» تفسیری بودن را متوجه همهٔ تجربه‌ها و ادراکات کند. در نقد چنین پاسخی باید گفت چنین نیست که همهٔ تجربه‌ها و ادراکات توان توجیهی داشته باشند. خواب دیدن هم نوعی تجربه است (از قضا در ادیان ابراهیمی هم نقش دینی مهمی داشته است) و البته تفسیری هم هست. اما از آنجایی که محتوای خوابهای ما به شدت به افکار و عواطف ما آمیخته است، قول به توان توجیهی خواب نامعقول است. به نظر می‌رسد در مورد تجربهٔ دینی (کمااینکه در مورد

---

۱. جزءنگری (اتمیسم) معرفت‌شناسانهٔ آلستون مورد نقدهای دیگری نیز قرار گرفته است (برای نمونه ← Tilley, 1995, pp. 88-89). بر اساس جزءنگری، صدق و کذب هر گزاره‌ای فقط در گرو رابطهٔ آن با مَحْکی آن است. اما بر اساس کل‌نگری، در صدق و کذب هرگز پای یک گزارهٔ تنها در میان نیست.

خواب) ما با معنایی غلیظ از تفسیرآمیزی مواجهیم که توان توجیهی آن را به شدت تضعیف می‌کند. دلیل این امر را در بحث از زمینه‌مندی توجیه بیان خواهیم کرد (ادامه).

درمجموع، تجربهٔ دینی به چند معنا تابع باورهای دینی است نه مبنای آن. اگر «موجه بودن» بی‌واسطهٔ یک باور به معنای مبتنی بودنش بر مبنای کافی باشد، در مورد «ادراک دینی»، به جهت حضور پررنگ تفسیر دینی (باورهای دینی) در تعین و تشخیص چنین ادراکی، نمی‌توان آن را مبنای کافی دانست. بر این اساس، تجربهٔ دینی مد نظر آلستون (ادراک عرفانی) به جای آنکه موجه‌کنندهٔ باور دینی باشد، خود در گرو باور دینی است. به عبارت دیگر، توجیه باور دینی بر مبنای تجربهٔ دینی نوعی مصادره به مطلوب است. شخص در سنت دینی خویش یاد می‌گیرد که چگونه خدا (یا دیگر گزینه‌های حقیقت غایی) را تجربه کند. یعنی در حیات درونی و بیرونی خویش چه چیزی را معادل «تجربهٔ خدا» بگیرد؛ معادل رحمت، غضب یا بخشش خدا. اگر بپذیریم که محتوای تجربهٔ دینیْ خود تا حد زیادی تابعی از باورهای دینی شخص است، می‌توان تجربهٔ دینی را بخشی از آموزه‌های دینی و سنت دینی دانست نه مبنای آن. مؤمنِ هر دینی با عینک باورهای آن دین جهان را تجربه می‌کند. لذا اگر حاصل آن تجربه‌ها را مؤید آن باورها بدانیم، مصادره به مطلوب کرده‌ایم. از آنجایی که داشتن باورهای دینی شرط داشتن تجربه‌های دینی است، تجربهٔ دینی را نمی‌توان مبنایی مستقل برای باورهای دینی دانست بلکه باور دینی تا حدی (یعنی نه به معنای وجودشناسانه بلکه به معنای معرفت‌شناسانه) مبنای تجربهٔ دینی است.

از سوی دیگر، این را که چه چیزی تجربهٔ دینی است و این را که کدام تجربهٔ دینی معتبر است خود الهیات و نظام باورهای دینی معین می‌کند. این تجربهٔ دینی است که به باورهای دینی عرضه می‌شود و محک می‌خورد. لذا به یک معنا باور دینی تجربهٔ دینی را موجه می‌کند نه بالعکس! زیرا باور

دینی است که معیار تجربهٔ دینی است. باورهای دینی چارچوب تجربهٔ دینی را و سره و ناسرهٔ آن را تعیین می‌کند. در چنین حالتی تجربهٔ دینی نمی‌تواند مبنای باور دینی باشد زیرا متغیر مستقلی نیست. این نکته را می‌توان به زبان دیگری نیز بیان کرد: از آنجایی که تجربهٔ دینی منبع نقد معرفتی (تصحیح / ابطال) نیست، منبع تأیید یا توجیه معرفتی نیز نمی‌تواند باشد.

خلاصهٔ کلام اینکه لازمهٔ چرخش هرمنوتیکی برای نظریهٔ آلستون، و هر تقریر دیگری از اصالت تجربهٔ دینی، به مشروط و مقید بودن تجربه‌های دینی به زمینه‌های دینی، فرهنگی و تاریخی بازمی‌گردد. به این معنا که زمینه‌مندی تجربه‌های دینی / عرفانی به حدی است که مانع از آن می‌شود که چنین تجربه‌هایی را منبعی برای معرفت یا توجیه معرفتی باورهای دینی بینگاریم.

اما مشکل زمینه‌مندی به معنایی عمیقتر نیز، در پیوند با مسئلهٔ توجیه، بر سر راه استدلال آلستون خودنمایی می‌کند. این سطح از زمینه‌مندی به اصولی مربوط است که زیربنای استدلالهای قائلان به اصالت تجربهٔ دینی را تشکیل می‌دهد. طبق صورتبندی سوئینبرن از اصل آسان‌باوری «این اصل معقولی است که (در غیاب ملاحظات خاص) اگر (به لحاظ معرفت‌شناسانه) به نظر شخص برسد که x موجود است (و اوصافی دارد)، آن‌گاه احتمالاً x موجود است (و آن اوصاف را دارد)؛ یک چیز احتمالاً همان‌طور است که شخص، به نظر خودش، ادراک می‌کند» (Swinburne, 2004, p. 303). اصل معقولیت روالهای باورساز تثبیت‌شده (اینکه مشارکت در هر روال باورساز تثبیت‌شده‌ای در نظر اول معقول است) نیز به گفتهٔ آلستون (1998, p. 252) صورت اجتماعی‌شدهٔ اصل آسان‌باوری است.[1] مدعای آلستون این است که اگر بناست تن به شکاکیت ندهیم باید به صورتی از اصل آسان‌باوری گردن

---

۱. آلستون اصل آسان‌باوری سوئینبرن را با مدعای «تثبیت‌شدگی اجتماعی» مدّنظر خودش مقایسه و دلیل ترجیح مدعای خود بر مدعای سوئینبرن را بیان کرده است (← Alston, 1991, p. 195). برخی از ملاحظات آلستون ناظر به چاپ اول کتاب سوئینبرن در ۱۹۷۹ است. سوئینبرن این ملاحظات آلستون را در تقریر جدیدش از اصل آسان‌باوری (در ویراست جدید کتابش: Swinburne, 2004) اِعمال کرده است.

بنهیم: اگر به نظر شخص برسد که امری بر او نمایان شده و اگر این نمایان شدن بخشی از روال باورساز تثبیت‌شدهٔ اجتماعی باشد، شخص در باور به اینکه واقعاً امری بر او نمایان شده در نظر اول موجه است. اصل آسان‌باوری سوئینبرن و اصل معقولیت روالهای باورساز تثبیت‌شدهٔ آلستون را می‌توان تقریرهایی از اصل حمل بر صحت یا برائتی دانست که سابقهٔ آن به تامس رید، فیلسوف مدافع عقل سلیم، می‌رسد. باورهای ما سالم‌اند مگر آنکه خلافش ثابت شود؛ اصل بر درستی و واقع‌نمایی تجربه‌ها و روالهای باورساز تثبیت‌شدهٔ ماست مگر آنکه دلیلی برخلاف آن داشته باشیم.

حال سؤال این است که آیا اصل آسان‌باوری سوئینبرن یا اصل تثبیت‌شدگی اجتماعی آلستون فارغ از هر زمینه‌ای (در هر زمینه‌ای) معتبر است؟ در پاسخ به این سؤال، به نظر می‌رسد اصل آسان‌باوری را نمی‌توان بدون توجه به سیاق و زمینهٔ بحث معتبر دانست. در برخی زمینه‌ها نه‌تنها آسان‌باوری معقول نیست بلکه اقتضای معقولیت دیرباوری است. اصل برائت (یا حمل بر صحت) معرفت‌شناسانه نیز وابسته به زمینه است. اگر وظیفهٔ معرفتی ما به طور کلی این باشد که در پی افزودن بر گزاره‌های صادق و کاستن از گزاره‌های کاذب باشیم، در برخی زمینه‌ها موقف ما این خواهد بود که مبادا گزارهٔ صادقی را از دست بدهیم و در برخی زمینه‌ها مراقب این خواهیم بود که مبادا گزارهٔ کاذبی را به نظام باورهایمان راه دهیم. به نظر می‌رسد تکثر و تنوع (یا تضاد و تناقض) تجربه‌های دینیْ نوعی سوءظن و دیرباوریِ موجه در مورد واقع‌نما دانستن این تجربه‌ها برمی‌انگیزد. این نکته‌ای است که ظاهراً نزد آلستون و سوئینبرن مغفول مانده است. کسانی هم که به نقادی کاربرد اصل آسان‌باوری نزد سوئیبرن پرداخته‌اند (Row, 1982, pp. 90-91; Martin, 1996, pp. 50-53) نیز به این جنبه از محدودیت این اصل توجه نکرده‌اند.

تفاوت زمینه‌ها را در مورد اِعمال اصل آسان‌باوری (یا هر اصل مشابه دیگر) می‌توان با مثالهایی نشان داد. مثلاً در خواب چیزهای زیادی بر ما نمایان می‌شود اما اصل آسان‌باوری را دربارهٔ خوابهایمان اِعمال

نمی‌کنیم[1] یا بسیاری از روالهای باورساز مانند فالگیری و دعانویسی و ... نیز تثبیت‌شده هستند اما آسان‌باوری دربارهٔ آنها را معقول نمی‌دانیم، یا، به‌عنوان مثالی دیگر، هم مسلمانان هم مسیحیان در مورد ادراکات حسی یک بودایی آسان‌باورند اما آیا مسیحیان، مثلاً آلستون، حاضرند در مورد ادراکات دینی یک بودایی(که طبق آن هیچ جوهری ــ مادی و غیرمادی ــ وجود ندارد) آسان‌باور باشند؟ همین زمینه‌مندی نشان می‌دهد که چرا مثالهای آلستون از ادراکاتی که به رغم بین‌الاذهانی نبودن مورد اعتماد ماست (مثال چشیدن شراب، یا روال باورساز درون‌نگری) وافی به مقصود نیست. گویا آلستون از این امر غافل است که چنین اعتمادی در روندی بین‌الاذهانی و در زمینه‌ای خاص حاصل شده و محصول نوعی اتوریتهٔ غیرعقلی نیست. به نظر می‌رسد مثالهای آلستون قیاس مع‌الفارق است، و برای پی بردن به فرق عظیم میان ادراکات حسی و ادراکات دینی کافی است خوب نگاه کنیم و ببینیم که ما کمابیش به ادراکات حسی همهٔ انسانها اعتماد داریم اما به ادراکات دینی‌شان نه. در مجموع باید گفت در زمینهٔ آگاهی به تکثر و تنوع و گاه تناقض تجربه‌های دینی بین‌الادیان و حتی بین‌المذاهب (دست‌کم برای کسانی که به این تکثر واقف‌اند) نه اصل آسان‌باوری بلکه اصل دیرباوری حاکم است. این واقعیتی است که هرکسی، متعلق به هر دین و مذهبی، با رجوع به عرف مؤمنان آن دین و مذهب تصدیق خواهد کرد.

اکنون اگر به مسئلهٔ توان توجیهی تجربه‌های دینی بازگردیم، براساس آنچه گفته شد معلوم می‌شود که اگرچه همهٔ تجربه‌ها مسبوق به مفروضات و «پیش‌فهم»هایی هستند اما بنا به اصل زمینه‌مندی هرچه توافق بر سر مفروضات یک تجربه کمتر باشد، توان توجیهی آن نیز کمتر خواهد بود. به

---

۱. مطرح بودن بحث حجیت یا عدم حجیت خواب دیدن (رؤیا)، در ادیان ابراهیمی که از قضا خواب دیدن اهمیت زیادی داشته است، نشانه‌ای از بجا بودن طرح مثال خواب در این بحث است. دست‌کم در سنت اسلامی مشهور است که خواب حجیت ندارد و اگرچه ممکن است برای خودِ شخص اهمیت شخصی و سلوکی داشته باشد، به زبان امروزی اهمیت عینی و معرفت‌شناسانه ندارد.

یاد بیاوریم که آلستون معتقد بود که برای آنکه شخص به پشتوانهٔ تجربهٔ دینی‌اش باورهای دینی موجهی داشته باشد، کافی است باورهای دینی مفروضش صادق باشند. اما شخص از کجا بداند که باورهای دینی‌اش صادق‌اند؟ در این موضع آلستون صرف فرض صدق را کافی دانست. اما این پاسخِ بجایی به نظر نمی‌رسد. در اینجا صدق یا فرض صدق کافی نیست زیرا، باز بنا به اصل زمینه‌مندی، آن باورهای مسیحی مفروض نیازمند توجیه‌اند (درحالی که این شرط، باز به دلیل زمینه‌مندی، قابل تسرّی به باورهای حسی نیست). بنابه اصل زمینه‌مندی، یک گزاره به میزانی که مخالف و منتقد داشته باشد به اقامهٔ دلیل از طرف قائلان نیاز دارد. به این ترتیب به نظر می‌رسد زمینه‌مندی، در بحث مشهور «وظیفهٔ اثبات» (burden of proof) نیز حاکم است. در اینکه اصل (فرض) بر چیست شاید راهی جز رجوع به اجماع نداشته باشیم: به میزانی که بر سر امری کمابیش توافقی بین‌الاذهانی وجود نداشته باشد، محتاج اقامهٔ دلیل خواهیم بود. نمی‌توان مدعای مناقشه‌آمیزی را فرض گرفت و سپس از مخالفان آن دلیل خواست.[1] حال آنکه آلستون و سوئینبرن تجربه‌های دینی را واقع‌نما و معتبر فرض می‌کنند و از مخالفان دلیل طلب می‌کنند.

## ۵ـ۵ خاتمه

در این فصل کوشیدیم قول به اصالت تجربهٔ دینی و نظریهٔ آلستون را در پرتو سنت هرمنوتیک مدرن بررسی و نقادی کنیم. به نظر می‌رسد رویکرد هرمنوتیکی دو ویژگی مهم دارد: اول آنکه واقع‌بینانه‌تر از رویکرد معرفت‌شناسی مرسوم (کلاسیک) است. دوم، در ادامهٔ همان واقع‌بینی و به جهت توجه به زمینه‌ها و افقهای فکری، کثرت را در تمام حوزه‌های فرهنگی و شناختی، از جمله در عرصهٔ دین، به وحدتی تصنعی تقلیل

---

۱. این ما را به یاد این حکایت مشهور می‌اندازد که ظریفی ادعا کرد جایی که او ایستاده مرکز زمین است و از منکران خواست تا برهان خویش را بیاورند.

نمی‌دهد و قابل فهم‌تر می‌سازد. بر اساس تبیین هرمنوتیکی ـ تاریخیِ فصل حاضر، تجربهٔ دینی همواره در یک افق دینی خاص و در درون یک سنت دینی رخ می دهد. این افق و زمینه‌مندی که، با کمک گرفتن از اصطلاحی هایدگری، می‌توان از آن تحت عنوان «واقع‌بودگی دینی» نیز سخن گفت، منشأ تکثر تجربه‌های دینی است. این زمینه‌مندی ضامن صدق و واقع‌نمایی تجربهٔ ما نیست بلکه برعکس نشانگر تناهی و محدودیت ماست. این نکته‌ای است که آلستون از آن غفلت می‌ورزد و به همین دلیل با تکثر تجربه‌های دینی مواجهه‌ای نسبتاً خام و ساده‌انگارانه دارد: حداکثر یکی از آنها را حق و صادق، و مابقی را باطل می‌داند. به نظر می‌رسد نارسایی عمدهٔ نظریهٔ آلستون از همین تلقی استعلایی و غیرتاریخی از تجربهٔ دینی نشئت می‌گیرد. آلستون تجربهٔ دینی را فارغ از زمینه مطرح و به توان توجیهی آن توجه می‌کند. اما اگر تجربهٔ دینی را توجیه‌کنندهٔ باورهای دینی بدانیم، در تمام ادیان تجربه‌هایی وجود دارد که به نحوی مؤید باورهای دینی آنهاست، و این امر از اهمیت برون‌دینی تجربهٔ دینی می‌کاهد. اهمیت و دلالت تجربهٔ دینی درون‌دینی است. تنها با فرض درستی باورهای دینی است که می‌توان تجربهٔ دینی را مقولهٔ مهمی تلقی کرد و این بدان معناست که تجربهٔ دینی به‌خودی‌خود آن‌قدرها گویا و در مقام توجیه فیصله‌بخش نیست. آلستون و سوئینبرن می‌گویند اگر کسی تجربهٔ دینی داشت باید تجربهٔ او را به همان نحو که هست قبول و حمل بر صحت کنیم مگر آنکه دلیل یا دلایلی (نفی‌کننده‌هایی) بر ضدّ پذیرفتن آن داشته باشیم. اما، به گفتهٔ خود ایشان، منبع این نفی‌کننده‌ها سنت دینی است، و اینجاست که توجیه‌گری آن تجربه‌ها تضعیف می‌شود زیرا تجربه تابعی از باورهای قبلی خواهد شد.

در این میان به نظر می‌رسد یک راه فهم بهتر تجربه‌های دینی و پرهیز از برخورد خام با تجربه‌های دینی (تصدیق و تکذیب آنها) همین است که به زمینه و بافتی توجه کنیم که این تجربه‌ها در آن رخ می‌دهند: زمینه‌های یهودی، مسیحی، اسلامی؛ کمااینکه می‌توان از تجربه‌های درون هر یک از

مذاهب یک دین (مثلاً تجربهٔ دینی شیعی) سخن گفت. محتوای تجربه‌های دینیِ ما را پیش‌فهم‌های دینی ما معین می‌کند و محتوای تجربه‌های دینی به قدری تفسیرآمیز و نظریه‌بار است که نمی‌توان آن را مبنایی مستقل برای کسب معرفت دانست. یکی از نقاط عزیمت رویکرد هرمنوتیکی به تجربهٔ دینی را می‌توان همین مسئلهٔ دشوار تکثر و تنوع تجربه‌های دینی دانست که ما را با موضوع واقع‌نمایی آنها روبه‌رو می‌سازد، و به نظر می‌رسد پاسخ معقول به این مسئله همین تاریخی و زمینه‌مند دیدن تجربه‌های دینی است. به این ترتیب، و در پرتو زمینه‌مندی و کل‌نگری، با تلقی فرهنگی و تاریخی از تجربهٔ دینی، در مقابل تلقی استعلایی از آن، مواجه خواهیم بود.[۱]

۱. تکوّن خود مفهوم «تجربهٔ دینی» امری تاریخی است که در فصل اول به زمینه‌های پیدایش آن اشاره شد. همچنین بنگرید به فصل سوم از کتاب مارتین جای (Jay, 2005) که با تفصیل به این موضوع پرداخته است؛ این اثر تحقیق جامعی است دربارهٔ مفهوم تجربه و شکل‌گیری انحای مختلف آن در فلسفهٔ جدید.

# مؤخره

## قول به اصالت تجربهٔ دینی؛ بن‌بست‌ها و افقهای پیش رو

اگرچه تأکید و تمرکز تحقیق ما در این کتاب معطوف به نظریهٔ آلستون، به‌عنوان یک نمونهٔ شاخص، دربارهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی بود، نقاط ضعف قائلان به اصالت تجربهٔ دینی ( به معنای خاص آن) کمابیش از یک جنس است. قول به اصالت تجربهٔ دینی خصوصاً در نیمهٔ دوم قرن بیستم در برابر معارضه و چالش دلیل‌گرایی (evidentialism) مطرح شد. براساس دلیل‌گرایی تنها باورهایی معقول است که مبتنی بر عقل و / یا تجربه باشد. در پاسخ به این معارضه، قائلان به اصالت تجربهٔ دینی ادعا کردند که تجربهٔ دینی را نیز می‌توان «مبنای تجربی» (به معنایی عام) دانست و باورهای حاصل از آن را معقول تلقی کرد.[1] اما این پاسخ مسائل جدید و، احتمالاً، لاینحلی پیش روی ما می‌گذارد: استفاده از مفهوم «تجربه» و دادن نقش توجیهی به آن ممکن است «تجربهٔ دینی» را وارد بازی «تجربه» در علم کند. این کار سبب می‌شود که مشکلات قول به اصالت تجربه در علم در مورد تجربهٔ دینی نیز مطرح شود. به این ترتیب، قائلان به اصالت تجربهٔ

---

۱. طبق این قرائت، قول به اصالت تجربهٔ دینی همچنان در چارچوب دلیل‌گرایی قرار دارد زیرا تجربهٔ دینی نیز نوعی دلیل تجربی محسوب می‌شود. اما بنا به تلقی مرسوم از دلیل‌گرایی، که تجربه را محدود به تجربه‌های حسی همگانی می‌داند، قول به اصالت تجربهٔ دینی از دلیل‌گرایی فراتر می‌رود.

دینی بر سر یک دوراهی و تنگنا قرار خواهند گرفت: اگر بخواهند بر توان توجیهی تجربهٔ دینی تأکید کنند، خودبه‌خود به سمت مشکلات جایگاه تجربه در فلسفهٔ علم پوزیتیویستی سوق می‌یابند ــ از جمله اینکه تجربهٔ فارغ از نظریه چقدر ممکن است. اما به دلیل حاد بودن این مشکلات، قائلان به اصالت تجربهٔ دینی نمی‌توانند در فلسفهٔ دین به صورتی از پوزیتیویسم، از آن قسم که در فلسفهٔ علم رایج بوده، قائل شوند. از طرف دیگر، اگر بخواهند با فلسفهٔ علم پساپوزیتیویستی همنوایی کنند، تجربهٔ دینی دیگر نمی‌تواند آن نقش مبنایی و محوری را که مدنظر قائلان آن است داشته باشد. این راهبرد هم که گفته شود تجربهٔ دینی قانون خودش را دارد (چنان‌که آلستون می‌گوید) معنایی جز عقب‌نشینی از معارضهٔ دلیل‌گرایی ندارد. در هر دو صورت، نتیجه یک چیز است: تجربهٔ دینی کارکرد توجیهی ادعاشده را نخواهد داشت.

مسئله را به نحو دیگری نیز می‌توان صورتبندی کرد: وقتی از اصالت و اهمیت تجربهٔ دینی حرف می‌زنیم، منظور اهمیت برون‌دینی تجربه است یا اهمیت و اصالت درون‌دینی آن؟ به نظر می‌رسد منظور آلستون و دیگران اهمیت برون‌دینی است ــ در غیر این صورت تجربهٔ دینی نمی‌تواند «مبنا»یی برای معقولیت باورهای دینی فراهم کند. اما وابستگی معنا و دلالت تجربه‌های دینی به نظام الهیاتیِ از پیش‌مفروض، همان‌گونه که در فصل قبل دیدیم، در همان حال که به استدلال کسانی مانند آلستون صبغه‌ای درون‌دینی می‌دهد، از قوت توجیهی و دفاعیه‌پردازی آن نیز می‌کاهد. زیرا در این صورت فصل‌الخطاب و مرجع نهایی ایمان به حجیّت متن مقدس و آموزه‌های الهیاتی آن خواهد بود، و این بدان معناست که تنها از موضع درون‌دینی (نقلی) می‌توان باورهای جلوه‌بنیاد را موجه دانست. اما این همان انتقادی است که آلستون (1991, p. 197) بر معرفت‌شناسی دینی پلنتینگا وارد می‌داند و بر آن است که مزیت نظریهٔ خودش دفاعی ایجابی از موضعی بیرونی است. این مشکل خصوصاً در مسئلهٔ تکثر روالهای باورساز

دینی خود را نشان می‌دهد. همان‌گونه که هریس (← Harris, 2002, p. 163) یادآور شده است، براساس تقریر آلستون شخصِ عامل به روال ادراک مسیحی، در مواجهه با روالهای ادراک عرفانی ادیان دیگر، باید به برتری روال باورساز دین خودش در رسیدن به اهداف و مقاصد زندگی معنوی توجه کند. اما این نحوه از بررسی و تصمیم‌گیری، نسبت به روال ادراک مسیحی، امری کاملاً درونی به حساب می‌آید. زیرا مرجع تعیین مطلوبهای دینی (از جمله خودِ آن مقاصد) نیز آموزه‌های مسیحی است.

از منظر دینی و الهیاتی نیز که بنگریم، اولاً طبق آموزه‌های دینی ادراک هرچیزی می‌تواند ادراک خدا باشد[1] (چون خدا با هرچیزی هست)[2] و درعین‌حال ادراک هیچ‌چیزی (یا هیچ ادراکی) نمی‌تواند ادراک خدا باشد (چون خدا غیر از هر چیزی است) و اساساً خدا «چیز» نیست که بشود ادراک کرد. ثانیاً، آوردن احوال و «تجربه»های دینی ذیل مقوله‌های معرفت‌شناسانه (مثلاً ادراک) گذشته از اینکه ناموفق است، «غیریت» و تقدس آنها و لذا اهمیت و اثربخشی‌شان را بر زندگی دینی فرد می‌ستاند. اینجا از مواضعی است که به قول ویتگنشتاین (← Philips, 1995, p. 1) نباید به امور مقدس زیاده از حد نزدیک شد. از سوی دیگر، و ثالثاً، حتی قرائت «تجربی» از سنت عرفانی (نزد آلستون: عرفان مسیحی) نیز محل مناقشه است. برای مثال، دنیس ترنر در کتاب عَمای خدا\قرائت مدرنِ اصالت تجربی از عرفان قرون وسطی را نادرست و گمراه‌کننده می‌داند (← Turner, 1999, p. 5). به نظر وی قول به اصالت تجربهٔ دینی پوزیتیویسم معنویت مسیحت است (ibid, p. 259)؛ پوزیتیویسمی الهیاتی که با پوزیتیویسم فلسفی قرن بیستم

---

۱. مارودس (۱۳۸۲، صص ۹۷-۹۴) با نقل‌قولی از ویلیام ای. هاکینگ به شرح این نکته می‌پردازد که به چه معنا تجربهٔ دینی عبارت است از جایگزین شدن تجربهٔ خدا با تجربهٔ چیزهای دیگر.

۲. «ما رأیتُ شیئاً الّا و رأیتُ الله فیه» (خدای را در همه‌چیز می‌بینم)؛ سخنی که هجویری (۱۳۸۳، ص ۱۴۱) از قول محمدبن واسع نقل کرده و در کتب صوفیان به‌کرّات و به صورتهای مختلف آمده است.

متناظر و خویشاوند است. به گفتهٔ ترنر، همان‌گونه که در پوزیتیویسم فلسفی تمایزی دقیق میان مبنای تجربی مرتبهٔ اول (first-order) حاصل از تجربهٔ حسی و تفکر نظری مرتبهٔ دوم (second-order) ناظر به زبان تجربه می‌گذارند، کسانی هستند که معتقدند تجربهٔ حسی، اگر بشود گفت، معادلی «عرفانی» دارد (معادل از حیث بی‌واسطگی و شخصی بودن، از حیث مبنا یا پایه بودن، و از حیث فارغ بودن آن از مفروضات نظری) و بر این اساس می‌توان درستی یا نادرستی آن را آزمود، و هرگاه پرسشهایی در خصوص تجربهٔ بی‌واسطه بودن «عرفان» و نقش آن تجربه در تأیید یا انکار برخی باورهای دینی مطرح شود، آن‌گاه می‌توان همان شأن و منزلتی را به تجربهٔ عرفانی نسبت داد که تجربهٔ حسی در علم دارد (ibid, p. 262). ترنر می‌گوید در آثار عرفای مسیحی ــ مثل اکهارت یا نویسندهٔ ابرهای ندانستن ــ هیچ ذکری از تجربه‌های عرفانی نیامده است؛ دیگرانی ــ همچون یوحنای صلیب یا ترزای آویلایی ــ نیز که از «تجربه‌هایی» سخن گفته‌اند یا اهمیت چندانی برای آنها قائل نبوده‌اند یا اساساً بر آن نبوده‌اند که داشتن چنان تجربه‌هایی برای امر عرفانی حتمی و تعیین‌کننده است (ibid. p. 2). وی نتیجه می‌گیرد که قرائت درست عرفان مسیحی بیش از آنکه تأیید پوزیتیویسم ناظر به تجربهٔ دینی باشد، انکار آن خواهد بود (ibid. p. 5).

اکنون و پس از تمام این نقادیها و موشکافی‌ها ممکن است خواننده (همچون نویسنده!) با این پرسش دست به گریبان باشد که بالاخره تجربهٔ دینی به لحاظ وجودشناسانه (به بیان دقیقتر: موجودشناسانه) چه دلالتهایی دارد. این پرسشی است که نسبت میان تجربهٔ دینی و امر مقدس را پیش می‌کشد. در پاسخ به این پرسش اولاً نباید از نظر دور داشت که مسئلهٔ هرمنوتیکی، به دلیل پرداختن به شرایط فهم، این نیست که چه چیزی را تجربه می‌کنیم بل این است که چگونه تجربه می‌کنیم. به بیان دیگر، سؤال هرمنوتیکی سؤالی موجودشناسانه نیست. اما، و به همین دلیل، لازمهٔ تحلیلهای هرمنوتیکی انکار مدعیات موجودشناسانه نیز نیست. از استدلالها

و تحلیلهای ما در رد تلقی استعلایی از تجربهٔ دینی نمی‌توان نتیجه گرفت که تجربهٔ دینی هیچ ربطی به امر متعالی ندارد. تبیین هرمنوتیکی نسبت به امکان وقوع مواجهه میان انسان و امر متعالی گشوده است. اینکه آیا ورای این تجربه‌های زمینه‌مند و مشروط به فرهنگ امری متعالی وجود دارد یا نه پرسشی نیست که هرمنوتیک مسئول و متکفل پاسخ دادن به آن باشد؛ شاید در این قلمرو هرکس باید از جانب خود سخن بگوید. اما اگر سؤال شود که آیا می‌توان به نحوی غیرزمینه‌مند به امر مقدس دست یافت، پاسخ هرمنوتیکی ما این است که نه، و «همیشه فاصله‌ای هست». می‌توان تجربه‌های دینی را «نشانه‌هایی» (آیاتی) از امر مقدس دانست اما هرچه باشد تجربهٔ دینی‌ای را، که سنت و پیش‌فهم‌ها در تمام ابعاد و اعماقش رسوخ کرده و مهر زمان و مکان و نمادها و نشانه‌ها و روایتها و استعاره‌ها و تمثیلها را بر پیشانی دارد، ادراک واقع‌نمای خود خدا دانستن موجه نیست. باورهای حاصل از تجربهٔ عرفانی (به اصطلاحِ آلستون «باورهای جلوه‌بنیاد») نه استنتاجی هستند نه بی‌واسطه (ادراکی) بلکه تفسیری‌اند. با توجه به عدم کفایت نظریهٔ آلستون، باید به دنبال الگو و مقوله‌ای غیر از ادراک (دست‌کم به معنای خاص آن) برای تجربه‌های دینی باشیم.

قائلان به اصالت تجربهٔ دینی به معنایی مدعی‌اند که معرفت دینی در اصل کاروباری تجربی است ــ به آن معنا از «تجربه» که در جهان جدید جا افتاده و رایج است: آگاهی مستقیم به چیزی. آلستون نیز می‌خواهد باورهای مهم دینی را طبق الگوی باورهای حسی ـ تجربی متعارف بازسازی کند. اما به اقتضای کل‌نگری معناشناسانه، شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم مفهوم «تجربه» اگر هم در قلمرو دین به کار رود، با تجربه به معنای تجربهٔ ادراکی صرفاً مشترک لفظی است. ویتگنشتاین نیز در درس‌گفتارهایی دربارهٔ باور دینی این اندیشه را مطرح می‌کند که سخن گفتن از شواهد و قرائن، و نیز تجربه، در گفتمان دینی متفاوت است با جایگاه و کارکرد تجربه و بیّنه در علم:

مواردی هست که شخص به چیزی ایمان دارد ــ آنجا که می‌گوید: «من باور دارم.» درحالی‌که این باور مبتنی بر واقعیاتی نیست که باورهای عادی روزمرهٔ ما معمولاً بر آنها متکی است.

[...]

ما از فرضیه یا احتمال قوی یا حتی از دانستن حرفی به میان نمی‌آوریم. برعکس، در گفتمان دینی از چنین تعابیری استفاده می‌کنیم: «من اعتقاد دارم که چنین و چنان خواهد شد» و این تعابیر را به نحوی به کار می‌بریم که با کاربردشان در علم متفاوت است:

با این همه خیلی وسوسه‌اش را داریم که فکر کنیم آنها را به یک نحو به کار می‌بریم. آخر ما واقعاً از دلیل و از قرائن تجربی حرف می‌زنیم.

[...]

«[...] انسانها می‌گویند باورشان مبتنی بر شواهد است یا می‌گویند باورشان برمبنای تجربهٔ دینی است.» می‌گویم: «صرف اینکه کسی بگوید باورش مبتنی بر شواهد است کافی نیست برای اینکه بگویم راجع به جملهٔ "خدا وجود دارد" آیا می‌توانم شاهدت را غیرقابل قبول یا ناکافی بدانم یا نه.»

[...]

[...] آیا می‌گویم تو این را برمبنای شواهد ناکافی می‌گویی؟ در شرایطی این طور می‌گویم، در شرایطی دیگر نه. هرجا که آن گفته کمی بی‌معنی به نظر برسد، می‌گویم: «بله، در این مورد شواهد کافی نیست.» اما اگر یکسره بی‌معنی باشد، چیزی نمی‌گویم" (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸، ص ۷۳ـ۷۳، ۸۰ـ۷۸؛ نیز ← همان، ص ۸۳ـ۸۱).

براساس رویکرد هرمنوتیکی که در فصل قبل اختیار کردیم، متن همواره و در تمام زمینه‌ها بر تجربه مقدم است. تفسیری بودن تجربه معنایی غیر از این ندارد، و این عبارت دیگری است از این اصل آشنا که معرفت ما همواره مسبوق به پیش‌فرض‌هایی است و آغاز از نقطهٔ صفر ممکن نیست.

تجربه، حتی آنجا که نقش داور را ایفا می‌کند، این کار را در پرتو نظریه‌های دیگر انجام می‌دهد. اگر این بصیرت هرمنوتیک پست‌مدرن را بپذیریم که هر متنی در پرتو متون دیگر خوانده می‌شود، و اگر تجربه را به منزلهٔ متن در نظر بگیریم، آن‌گاه معلوم می‌شود که هر تجربه‌ای در پرتو متون دیگر «خوانده» و «فهم» می‌شود. به این ترتیب، با فرض عدم کفایت الگوی ادراک حسی برای فهم تجربه‌های دینی، می‌توان الگوی بدیلِ خواندن / تفسیر را پیشنهاد کرد. پیشتر دیدیم که یکی از منتقدان همدل آلستون، با تقسیم روالهای باورساز به روالهای زیربنایی و روبنایی، روال باورساز دینی را، به سبب مشخصه‌هایش، بیشتر با روالهای باورساز روبنایی مانند روال باورساز اخلاق و زیبایی‌شناسی قابل مقایسه دانست تا روال باورساز ادراک حسی. حال در پرتو تأملات فوق اگر قرار باشد ما نیز جایگزینی معرفی کنیم، به نظر می‌رسد روال باورسازی که بیشترین مناسبت را با روال باورساز دینی دارد روال باورساز خواندن ـ تفسیر است که در آن یک متن (در اینجا متن تجربه) در پرتو متنی دیگر (متن / متون مقدس) خوانده می‌شود، و «تجربهٔ دینی» این‌گونه رخ می‌دهد. ایمان نیز، مطابق این تحلیل، یافتن متن مرجعی است که تجربه‌هایمان را در پرتو آن می‌خوانیم.

در این کتاب کوشیدیم هم مدعای آلستون (اینکه تجربهٔ دینی منبع توجیه معرفتی است) و هم دلایل او (معقولیت نامشروط اصل آسان‌باوری و معقولیت روالهای باورساز تثبیت‌شده در زمینهٔ دینی) را نقد کنیم، و با نشان دادن جنبه‌های تاریخی و فرهنگی تجربه‌های دینی تلقی هرمنوتیکی از تجربهٔ دینی را به‌عنوان جایگزین تلقی استعلایی از آن پیشنهاد کنیم. باری، اگر تاریخ اندیشه را تاریخ جا افتادن و جابه‌جایی مدلها و الگوهای فهم بدانیم، یکی از الگوهای مسلط در تاریخ اندیشهٔ دینی الگوی «دین به منزلهٔ فلسفه» بوده است؛ الگویی که بر اندیشهٔ دینی قرون وسطی و نیز فیلسوفان مسلمانی چون فارابی و ابن‌سینا حاکم بود. غالب شدن علم تجربی در دورهٔ

جدید نه فقط فلسفه را (با سرمشق «فلسفه به منزلهٔ علم») بلکه دین را نیز تحت‌تأثیر خود قرار داد و الگویی متولد شد که می‌توان آن را «دین به منزلهٔ علم» تلقی کرد. در این تلقی، دین براساس الگوی علم ــ که مشخصهٔ آن «تجربه» است ــ فهم می‌شود. در این صورت شاید بتوان گفت که قول به اصالت تجربهٔ دینی، ناگفته یا ناخودآگاه، از چنین الگویی پیروی می‌کند. اگر بخواهیم با واژگان هرمنوتیکی سخن بگوییم، به نظر می‌رسد «پیش‌فهم» قول به اصالت تجربهٔ دینی، چه نزد آلستون چه نزد دیگران، پیش‌فهمی اُنتیک و، به معنای عام کلمه، پوزیتیویستی است. چنان‌که دیدیم، این پیش‌فهم به بن‌بست می‌رسد زیرا توصیف درستی از کاروبار دینداری نمی‌دهد، و لذا قول به اصالت تجربهٔ مبناگرایانه در حیطهٔ دین معتبر نیست.

اگر این شرح درستی از ماجرا باشد، اکنون این سؤال پیش روی ماست که آیا برای تجربهٔ دینی جایگاهی و معنایی باقی می‌ماند؟ آیا همچنان می‌توان تجربهٔ دینی را معرفت‌بخش دانست؟ در پاسخ باید گفت نتیجه‌ای که از این نقدها می‌توان گرفت این است که تجربهٔ دینی در کاروبار دینداری مهم است اما آن جایگاهی را ندارد که برخی قائلان به اصالت تجربهٔ دینی گمان می‌کنند. اگر بتوان برای توجیه فردی و انفسی (سوبژکتیو) معنایی قائل شد، بی‌گمان باورهای حاصل از تجربهٔ دینی موجه‌اند. تجربهٔ دینی همچون رؤیا ممکن است برای خود شخص بسیار معنادار و نافذ باشد اما فاقد توجیه بین‌الاذهانی است. بر همین اساس، یک گزینهٔ بدیل این است که تجربهٔ دینی را از سیاق معرفت‌شناسی باور دینی بیرون بیاوریم و آن را در ظل و ذیل زندگی دینی ببینیم. لذا در پاسخ به سؤال اخیر، به یک معنا می‌توان مدافع شأن معرفتی تجربهٔ دینی بود. اما در اینجا معرفت نه به معنای جدید و مدرن کلمه، که حاکی از نوعی شناخت پوزیتیو و گزاره‌ای است، بلکه به معنای قدیم کلمه به کار می‌رود که با نوعی زیستن همراه است و، از منظر امروزی، جنبهٔ عملی آن بر جنبهٔ نظری‌اش غلبه دارد. حتی می‌توان به جای معرفت‌بخشی تجربه‌های دینی از بصیرت‌بخشی آنها سخن

گفت (سخن جیمز نیز دربارهٔ ویژگی «noetic» تجربه‌های دینی چنین طنینی دارد). تجربه‌های دینی نه دانش بلکه بینش جدیدی ممکن است به همراه داشته باشند. تجربه‌های دینی ممکن است سبب دگرگونی در افق دید شوند. در این حالت تجربهٔ دینی نه دیدنِ چیزهای دینی بلکه دینی دیدنِ چیزهاست. در این تلقی تجربهٔ دینی پنجره‌ای رو به «واقعیت متعالی» نیست. تجربهٔ دینی «افق تعالی» و خودِ آن نوری است که در پرتوش «جهان دینی» پدیدار می‌شود. به این ترتیب، با دور شدن از الگوی ادراک و تجربهٔ عینی، به مفهوم «تجربهٔ زیسته» نزدیک می‌شویم، چیزی که بالفعل در امر دینداری جاری است و نیازی نیست مثالهای شاخصش را از کتابهای قرون وسطی بیابیم. در اینجا برای توضیح این تلقی از تجربهٔ دینی به یکی از نوشته‌های ویتگنشتاین رجوع می‌کنیم، جایی که به نظر می‌رسد از معنای مُجاز و غیرمُجاز تجربهٔ دینی سخن می‌گوید:

> زندگی می‌تواند فرد را مؤمن به خدا بار بیاورد. و تجربه‌هایی هم هست که این کار را می‌کند؛ منتها نه مکاشفات یا تجربه‌های حسی دیگری که «وجود این ذات» را نشانمان می‌دهند، بلکه مثلاً انواع رنج کشیدنها، و اینها خدا را آن‌گونه نشانمان نمی‌دهند که انطباع حسی شیء را نشان می‌دهد، همچنین باعث نمی‌شوند که احتمال بدهیم وجود داشته باشد. تجربه‌ها، افکار ــ زندگی می‌تواند این مفهوم [= خدا] را به ما تحمیل کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

شاید بتوان گفت که تلقی آلستون از تجربه به‌طور کلی و تجربهٔ دینی به‌طور خاص ذیل چیزی قرار می‌گیرد که پاتنم (Putnam, 2005, pp. 72-73)، در بحثی دربارهٔ تلقیهای مختلف از تجربه، آن را تجربهٔ سطحی (در مقابل تجربهٔ عمیق) خوانده است. به گفتهٔ او سابقهٔ این تلقی از تجربه به هیوم و ایدهٔ «انطباعات حسی» بازمی‌گردد. در اینجا اشاره‌ای به سخنی از پاتنم دربارهٔ تجربهٔ دینی می‌تواند تأییدی بر تلقی ما از معنای تجربهٔ زیسته در

قلمرو دین باشد. از نظر پاتنم تجربهٔ دینی نه تجربه‌ای حاکی از موجودی ماورای طبیعی بلکه **نحوهٔ** تجربهٔ چیزی یا رخدادی در زندگی شخص دیندار است؛ خواه رخدادی با اهمیت زیاد مانند تولد یک کودک یا بحرانی عمیق در زندگی فرد، خواه اتفاقی کم‌اهمیت و عادی اما با اهمیت دینی زیاد. به اعتقاد او، بدون داشتن لحظاتی از چنین تجربه‌هایی، دینداری معنای چندانی ندارد (← Putnam, 2005, p. 7) [تأکید از ماست].

تجربهٔ زیسته پیچیده‌تر از تجربهٔ عینی است، تجربه‌ای است که عمق دارد و احوال و عواطف (به معنای اگزیستانسیل) در آن سهیم است، همچنان‌که آزمودن و ممارست و مهارت و کسب قوهٔ داوری در تکون آن نقش دارد (معنای قدیمی تجربه در زبان فارسی). تجربهٔ زیسته فرایندی تدریجی‌الحصول و تأمل‌آمیز است. ازاین‌رو، به نظر می‌رسد تجربهٔ زیسته به معنای تجربه در حکمت عملی نزدیک است. در مقابل، تجربهٔ عینی به تجربهٔ حسی و تجربهٔ علمی و معرفت علمی نزدیک است. تجربهٔ زیسته را می‌توان با تجربه‌ها و احوال وجودی مقایسه کرد که هایدگر در هستی و زمان فراوان از آنها سخن گفته مانند پرتاب‌شدگی به جهان، و ترس و اضطراب و اضطرار در برابر تقدیر خویش. حتی می‌توان الگوی تجربهٔ هنری را برای تفسیر تجربهٔ زیسته و، به‌تبع آن، تجربهٔ دینی مناسب دانست.[1] در تجربهٔ هنری و در اثر هنری زیبایی و شکوه را «می‌بینیم» اما نه به همان معنایی که کودکی می‌تواند گربه‌ای را روی دیوار ببیند. تجربهٔ دینی را، به معنایی که گفته شد، می‌توان نه در خدمت موجه‌سازی و باورسازی و تولید معرفت مثبت (پوزیتیو) بلکه در خدمت دین‌ورزی و سفر روح قلمداد کرد. تجربهٔ دینی می‌تواند عرصه‌ای برای ماجراها و تنشهای روح دینی باشد و، به‌جای تأیید باورها و داشتن نقش ایجابی و آشکارسازِ تجربه در تفکر مدرن،

---

۱. پاتنم نیز با رجوع به فلسفهٔ کانت و «مفاهیم نامعین» می‌کوشد نشان دهد که می‌توان تجربهٔ اخلاقی و نیز تجربهٔ دینی را ذیل نظریهٔ کانت راجع به تجربهٔ زیبایی‌شناسانه فهمید (← Putnam, 2005, pp. 77-78).

نقشی سلبی ایفا کند که در عرفان سنتی بر عهده داشته است.[۱] اینجاست که اهمیت هرمنوتیک بدگمانی در عرصهٔ تجربه‌های دینی آشکار می‌شود.[۲]

این ملاحظات دربارهٔ تجربهٔ زیسته ما را به معنای عامی از تجربهٔ دینی، و نیز از قول به اصالت تجربهٔ دینی، که در آغاز از آن سخن گفتیم، نزدیک می‌کند و مبنای نظری تفکیک قول به اصالت تجربهٔ دینی به معنای عام و خاص را، که در فصل اول طرح کردیم، روشنتر می‌سازد. قول به اصالت تجربهٔ دینی به معنای عام در پیوند با کل‌نگری، و قول به اصالت تجربهٔ دینی به معنای خاص متناسب با مبناباوری است، و بر اساس ملاحظات فوق معنای مُجاز و موجه تجربهٔ دینی و قول به اصالت تجربهٔ دینی نیز همین معنای عام با تلقی کل‌نگرانه است.

---

۱. برای نمونه نگاه کنید به:

Westphal, 1992, "Religious Experience as Self-transcendence and Self-deception";

نیز ← Turner, 1999.

۲. در عرفان اسلامی نیز برخورد اول با گزارشهای مکاشفات و مشاهدات نه آسان‌باوری بلکه بدگمانی بوده است.

# ضمیمهٔ ۱

## مروری بر آرا و آثار ویلیام آلستون[۱]

ویلیام پِین آلستون[۲] در سال ۱۹۲۱ در شهر شرِوپورت[۳] ایالت لوئیزیانا (امریکا) به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۲ از کالج سنتناری[۴] در رشتهٔ موسیقی فارغ‌التحصیل شد و در همان سال به خدمت ارتش امریکا در کالیفرنیا درآمد و در طول جنگ جهانی دوم در همان‌جا خدمت کرد. در سال ۱۹۵۱ با نوشتن رساله‌ای دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ آلفرد نورث وایتهد به راهنمایی چارلز هارتسورن دکترای تخصصی خود را در رشتهٔ فلسفه از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. اولین منصب دانشگاهی او در دانشگاه میشیگان بود که به مدت بیست و دو سال (۱۹۷۱-۱۹۴۹) در آنجا به تدریس اشتغال داشت. پس از آن، کار تدریس را در دانشگاههای راتگِرز (۱۹۷۶-۱۹۷۱)، ایلینویز (۱۹۸۰-۱۹۷۶)، و نهایتاً در سیراکیوز (۲۰۰۰-۱۹۸۰) ادامه داد. آلستون با وجود اینکه از سال ۱۹۹۲ به طور رسمی استاد بازنشستهٔ دانشگاه سیراکیوز محسوب می‌شد، تا سال ۲۰۰۰ به تدریس و راهنمایی رساله‌های دانشجویان مشغول بود. او همچنین ادارهٔ دو سمینار تابستانی موقوفهٔ ملی علوم انسانی[۵]

---

۱. ترجمهٔ بخش نخست از مقدمهٔ کتاب دیدگاههایی دربارهٔ فلسفهٔ ویلیام آلستون:
Heather D. Battaly, "Introductory Essay: Justification, God, and Truth" in *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston* (PPA), Heather D. Battaly and Michael P. Lynch (eds.), New York, 2005.

2. William Payne Alston 3. Shreveport 4. Centenary

5. National Endowment for the Humanities (NEH)

را برای معلمان مدارس عالی (۱۹۷۸ و ۱۹۷۹)، و آموزشگاه تابستانی موقوفهٔ ملی علوم انسانی را در زمینهٔ فلسفهٔ دین (۱۹۸۶)، و چندین سمینار دربارهٔ تجربهٔ دینی و علم‌آموزی مسیحی را بر عهده داشت. وی مؤسس و اولین سردبیر دو نشریهٔ تخصصی ــ نشریهٔ تحقیق فلسفی[1] و ایمان و فلسفه[2] ــ و نیز مطالعات کُرنل در فلسفهٔ دین[3]، و مشاور شش نشریهٔ دیگر بوده است. پیشتازی او در حوزهٔ تخصصی‌اش با توجه به خدماتش در کشور خودش و خارج از آن بیشتر مسجل می‌شود. او رئیس سابق شعبهٔ مرکزی انجمن فلسفه و روان‌شناسی (۱۹۷۹ـ۱۹۷۸)، رئیس سابق انجمن فیلسوفان مسیحی (۱۹۸۱ـ۱۹۷۸)، و رئیس سابق انجمن فلسفه و روان‌شناسی (۱۹۷۷ـ۱۹۷۶) بود. در سال ۱۹۸۷ رهبری هیئتی از هشت فیلسوف ذهن و معرفت‌شناس امریکایی را بر عهده داشت که برای یک هفته بحث و گفتگو با فیلسوفان شوروی به مسکو و لنینگراد سفر کرده بودند. در سال ۱۹۹۱ در کنفرانسی، با حمایت واتیکان، در کستل گاندولفوِ[4] ایتالیا با موضوع الهیات و جهان‌شناسی فیزیکی شرکت کرد، و در سال ۱۹۹۴ برای شرکت در همایش فلسفهٔ چینی ـ امریکایی و مطالعات دینی به دانشگاه پکن سفر کرد. او عضو مرکز مطالعات پیشرفته در علوم رفتاری در استنفورد (۱۹۶۶ـ۱۹۶۵)، استاد مدعو ممتاز فلسفه در مرکز مطالعات پیشرفته در روان‌شناسی نظری در دانشگاه آلبرتا (۱۹۷۵)، و عضو آکادمی امریکایی هنرها و علوم (از ۲۰۰۰ تا کنون [سال انتشار این مطلب: ۲۰۰۵]) بوده است.

آلستون در طول بیش از چهل سال زندگی حرفه‌ای خویش تأثیر عمیق و گسترده‌ای بر فلسفهٔ تحلیلی قرن بیستم گذاشته است. او از شخصیتهای اصلی معرفت‌شناسی و فلسفهٔ دین، و از مدافعان مهم واقع‌گرایی (در باب صدق) و نظریهٔ افعال در ـ گفتاری (در باب معنای جمله) است. قدرت بیان او، توانایی فوق‌العاده‌اش در دیدن تمایزها، و ارزیابی‌های موشکافانهٔ وی از

---

1. *Journal of Philosophical Research* 2. *Faith and philosophy*

3. *Cornell Studies in the Philosophy of Religion* 4. Castel Gandolfo

دیدگاههای متفاوت و رقیب به تعیین معیار در هریک از این حوزه‌ها کمک کرده است. فقط در پانزده سال اخیر، آلستون نُه کتاب تألیف یا گردآوری کرده است: فراتر از «توجیه»: ابعاد ارزیابی معرفتی[1] (۲۰۰۵)، واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی[2] (گردآورنده، ۲۰۰۲)، یک واقع‌گرایی متافیزیکی معقول[3] (۲۰۰۱)، افعال در ـ گفتاری و معنای جمله[4] (۲۰۰۰)، تعبیری واقع‌گرایانه از صدق[5] (۱۹۹۶)، اعتمادپذیری ادراک حسی[6] (۱۹۹۳)، ادراک خدا: معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی[7] (۱۹۹۱)، ذات الهی و زبان بشری: جستارهایی در الهیات فلسفی[8] (۱۹۸۹)، و توجیه معرفتی: جستارهایی در نظریهٔ شناخت[9] (۱۹۸۹).[10] علاوه بر چندین کتاب دیگر، از جمله فلسفهٔ زبان،[11] وی بیش از صدو پنجاه مقاله در گسترهٔ وسیعی از موضوعاتی چون ادراک، التزام وجودشناسانه[12]، افعال زبانی، دور معرفتی، مسئلهٔ شر، و موضوع احساسات[13] منتشر کرده است.[14]

---

1. *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation* (DEE)
2. *Realism and Antirealism* 3. *A Sensible Metaphysical Realism*
4. *Illocutionary Act and Sentence Meaning* (IASM)
5. *A Realist Conception of Truth* (RCT)
6. *The Reliability of Sense Perception* (RSP)
7. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (PG)
8. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (DNHL)
9. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (EJ)

۱۰. تمام این تک‌نگاری‌ها را انتشارات دانشگاه کُرنل به چاپ رسانده، بجز یک واقع‌گرایی متافیزیکی معقول که از درس‌گفتارهای آکوئیناس بوده که در سال ۲۰۰۱ در دانشگاه مارکت (Marquette) ایراد شده و انتشارات همان دانشگاه آن را به طبع رسانده است.

11. *Philosophy of language*

[ویلیام پی. آلستون، فلسفهٔ زبان، ترجمهٔ احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.]

12. ontological commitment 13. feelings

۱۴. فلسفهٔ زبان را انتشارات Prentice Hall منتشر کرد.

[...][1] مهمترین حوزه‌هایی که آثار آلستون در آنها بیشترین تأثیر را داشته است عبارت‌اند از: معرفت‌شناسی، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ زبان، واقع‌گرایی در باب صدق. [...] بخش نخست این مقدمه چکیده‌ای از مختصات اصلی آرای آلستون را در این حوزه‌ها عرضه می‌کند. [...]

## ۱. معرفت‌شناسی

آلستون تأثیر زیادی در معرفت‌شناسی داشته است. اگرچه خودش را در این عرصه «دیررس»[2] توصیف می‌کند، اولین مقالهٔ او دربارهٔ دسترسی خاص[3] و مبناگرایی[4] در سالهای آغازین ــ و میانی ــ دههٔ ۱۹۷۰ منتشر شد. کار او را در معرفت‌شناسی می‌توان به سه مرحله و یک لازمهٔ فرعی مهم تقسیم کرد. وی در اولین آثارش، که در کتاب توجیه معرفتی گردآوری شده، مدافع تقریری از باور موجه است که ترکیبی است از هسته‌ای برون‌گرایانه (اکسترنالیستی) با حداقلی از قابلیت دسترسی به مبناهایی که باور بر آنها مبتنی است. مرحلهٔ دوم رویکرد مبتنی بر روال باورساز است که چهرهٔ اصلی کتاب اعتمادپذیری ادراک حسی و نیز چهرهٔ اصلی تقریر او از توجیه باور دینی در کتاب ادراک خداست. آلستون در سومین و رادیکالترین مرحلهٔ فکری‌اش توجیه را کنار می‌گذارد و پرچم حذف آن را از معرفت‌شناسی به دست می‌گیرد (نگاه کنید به «مطلوبهای معرفتی»، «معرفت‌شناسی بدون توجیه»[5]، و فراتر از «توجیه»: ابعاد ارزیابی معرفتی). آن لازمهٔ فرعی نیز نظریهٔ نمود اوست. با وجود اینکه

---

۱. همان‌گونه که ذکر شد، متن حاضر مقالهٔ آغازین یک مجموعه‌مقالات است. لذا در جای جای نوشته اشاراتی به مقالات این مجموعه آمده است. برخی از جملات حاوی این اشارات که نبودشان لطمه‌ای به این ضمیمه نمی‌زد در ترجمه حذف شده و به‌جای آنها قلاب [...] آمده است. همچنین همهٔ عبارتهای داخل قلاب، غیر از مواردی که در پانویس با عبارت «کذا در اصل» مشخص شده، از مترجم است. ــ م.

2. EJ, ix  3. privileged access  4. foundationalism

5. William P. Alston, "Epistemic Desiderata" (ED), *Philosophy and Phenomenological Research* 53, no. 3 (1993), 527-551; "Doing Epistemology without Justification", *Philosophical topics*, 29 (2001), 1-8.

این نظریه اولاً و بالذات دربارهٔ وجودشناسی تجربهٔ ادراکی است، بنابه استدلال آلستون تبعات و پیامدهای مهمی برای معرفت‌شناسی باور ادراکی دارد.

آلستون در توجیه معرفتی از مبناگرایی خطاپذیر[1] دفاع می‌کند، تلقیهای مختلف از توجیه را بررسی و ارزیابی می‌کند، درون‌گرایی (اینترنالیسم) «منظرگرایانه»[2] و شروط مرتبهٔ بالاتر[3] را رد می‌کند، و تقریر تأثیرگذار خویش از توجیه را عرضه می‌کند که بر اساس آن یک باور موجه است اگر و تنها اگر مبتنی بر مبنایی مؤدی به صدق[4] باشد؛ مبنایی که «کمابیش مستقیماً در دسترس» است. آلستون ادعا می‌کند که مبناگرایی تنها راه‌حل رضایت‌بخش در برابر استدلال تسلسل معرفتی است. به نظر او ما باورهای موجهی داریم، و این امر غیرممکن می‌بود اگر موجه بودن آن باورها تماماً «باواسطه» بود ــ یعنی آن باورها توجیهشان را از دیگر باورهای موجه شخص می‌گرفتند. درنتیجه، برخی از باورهای موجه شخص باید «بی‌واسطه» موجه باشند ــ یعنی از راههای دیگری موجه باشند، مثلاً بر مبنای تجربه یا بداهت ذاتی.[5] اما توجیه بی‌واسطه مستلزم خطاپذیری نیست. به نظر آلستون باورهای ادراکی هرچند خطاپذیرند، اگر توجیهشان صرفاً متکی بر تجربه‌های ادراکی باشد به نحو بی‌واسطه موجه خواهند[6] بود

---

1. fallibilist 2. perspectival 3. higher-level requirements

4. truth-conducive

5. See William P. Alston, "Two Types of Founationalism" in EJ, 19-38.
[ویلیام آلستون، «دو گونه مبناگرایی»، ترجمهٔ سیدحسین عظیمی‌دخت، فصلنامهٔ ذهن، شمارهٔ ۸، زمستان ۱۳۸۰.]

۶. آلستون میان دو قسمِ متفاوتِ باور ادراکی تمایز قائل می‌شود ــ آنهایی که حاصل ادراک حسی‌اند، و آنهایی که حاصل ادراک عرفانی هستند. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ توجیه باور ادراکی حسی در ادامهٔ مقاله به خلاصهٔ نظریهٔ نمود رجوع کنید و برای تبیینی از روال باورساز ادراک عرفانی خلاصهٔ ادراک خدا را ببینید. آلستون باورهای ادراکیِ حسیِ بی‌واسطهٔ موجه و باورهای ادراکیِ عرفانیِ بی‌واسطهٔ موجه را جزو مبناهای خویش به حساب می‌آورَد. در این نوشته هرگاه «باورهای ادراکی» را بدون صفت به کار ببرم، منظورم «باورهای ادراکی حسی» است.

(گاه توجیه یک باور ادراکی هم مبتنی بر تجربهٔ شخص و هم مبتنی بر دیگر باورهای موجه اوست؛ در این حالت توجیه آن باور تا حدی بی‌واسطه و تا حدی باواسطه خواهد بود). [...] آلستون درعین‌حال اذعان دارد که مبناگرایی با چالشهایی مواجه است، ازجمله تبیین اینکه چگونه می‌شود روبنا را از مبناها حاصل کرد.

آلستون آنچه را که درون‌گرایی «منظرگرایانه» می‌نامد رد می‌کند؛ دیدگاهی که نمونهٔ آن را می‌توان در کار بونجور[1] (در گذشته و، می‌شود نشان داد که، همچنین در حال حاضر) یافت.[2] بونجور استدلال می‌کند که برای آنکه باور P برای شخص موجه باشد، او باید دلیل خوبی برای این داشته باشد که باورش احتمالاً صادق است. به زبان آلستون، باید باور داشته باشد که باور او به P احتمالاً صادق است، و خودِ این باورِ مرتبهٔ بالاتر باید موجه باشد. [...] آلستون اعتراضاتی را علیه این نظر مطرح می‌کند. اولاً، این دیدگاه نمی‌تواند میان حالت[3] موجه بودن باور شخص و فعالیت[4] نشان دادن اینکه باور شخص موجه است تمیز دهد. ثانیاً، چنین دیدگاهی به تسلسل بی‌پایانی از باورهای مرتبهٔ بالاتر می‌انجامد،[5] و بالاخره اینکه کودکان باورهای موجهی دارند اما، از قرار معلوم، دربارهٔ جایگاه و منزلت معرفتی باورهای مرتبهٔ پایینتر فاقد باورهای مرتبهٔ بالاتر هستند.

آلستون دو تلقی عمده از توجیه را شرح می‌دهد — یکی تلقی

---

1. BonJour

2. William P. Alston, "Internalism and Externalism in Epistemology", in EJ, 185-226; Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).
شاید بونجور در کتاب *Epistemic Justification* (Laurence BonJour and Ernest Sosa, Malden, MA Blackwell, 2003) مدافع «قابلیت دسترسی» باشد نه درون‌گرایی «منظرگرایانه».

3. the state 4. the activity

5. William P. Alston, "An Internalist Externalism", in EJ, 239.

وظیفه‌شناسانه[1] است و دیگری استناد به مبناهای مؤدی به صدق. او تلقی اول را رد و از دومی دفاع می‌کند.[2] براساس تلقی وظیفه‌شناسانه، باور کردن p برای شخص S موجه است اگر و تنها اگر S در باور کردن p از هیچ‌یک از الزامات و وظایف معرفتی تخطی نکرده باشد.[3] آلستون این تلقی را مقبول نمی‌داند زیرا الزام به اینکه گزاره‌ای را باور کنیم یا از باور کردن آن اجتناب کنیم مستلزم این است که باورهایمان تحت مهار مستقیم خودمان باشند و روشن است که چنان مهاری بر باورهای ادراکی‌مان نداریم ــ هنگامی که تجربهٔ من حاکی از یک روز آفتابی تابستان است، صرفاً با تصمیم به باور کردن نمی‌توانم باور بیاورم که برف می‌بارد. اما آلستون استدلال می‌کند که هیچ‌یک از باورهای ما تحت ضبط و مهار مستقیم ما نیستند، حتی باورهایی که شواهد موجود آنها را ایجاب نمی‌کند.[4] در یک کلام، مهار مستقیم ما بر روی تکوین باورهایمان از مهارمان بر ترشح شیرهٔ معده‌مان بیشتر نیست. در نتیجه، از آنجایی که «الزام» مستلزم «اختیار» است، تلقی وظیفه‌شناسانه درهم می‌شکند (در مقابل این انتقادات، گینت[5] در فصل اول PPA از وظیفه‌شناسی دفاع کرده است).

تلقی مورد قبول آلستون از توجیه معرفتی تلقی معطوف به صدق است. البته، اگر قرار باشد که تمایز میان توجیه و صدق را حفظ کنیم موجه بودن یک باور ابداً در گرو صدق آن نخواهد بود.[6] بلکه مدعای آلستون این است که ــ با فرض آنچه شخص بدان استناد می‌کند (یعنی مبناهای شخص) ــ موجه بودن یک باور در گرو این است که باور مورد نظر احتمالاً صادق باشد. بنابراین، آلستون در مقالهٔ «برون‌گراییِ درون‌گرایانه» استدلال می‌کند

---

1. deontological

2. See William P. Alston, "Concepts of Epistemic Justification", (CEJ) in EJ, 81-114; and "The Deontological Conception of Epistemic Justification", in EJ", 115-152.

3. CEJ, 86. 4. underdetermined by evidence 5. Carl Ginet

۶. یعنی ممکن است باورهای موجهی داشته باشیم که کاذب باشند. ــ م.

که موجه بودنِ در نظر اولِ یک باور عبارت است از اینکه آن باور مبتنی بر مبنایی کافی باشد. مبناها عبارت‌اند از دیگر باورها و تجربه‌های شخص، و مبنای کافی عبارت است از مبنایی که به نحو کافی و وافی حاکی از صدق آن باور باشد. آلستون بر آن است که خود آن مبنا باید کمابیش به آسانی برای شخص در دسترس باشد. این نوعی «قابلیت دسترسی» است (به‌جای «منظرگرایی» درون‌گرایانه) اما نه قابلیت دسترسی تمام‌عیاری که گینت از آن دفاع می‌کند (نگاه کنید به فصل اول PPA). زیرا نیازی به این نیست که شخص به کفایت مبنای خویش نیز دسترسی داشته باشد؛ بلکه صرفاً باید مبنای او کافی باشد. از این رو، این دیدگاه در وهلهٔ اول تقریری برون‌گرایانه از توجیه، و معطوف به اعتمادپذیری است [...].

آلستون در مرحلهٔ دوم از آرای معرفت‌شناسانه‌اش درون‌گرایی قابلیت دسترسی را کنار می‌گذارد و استدلال می‌کند که موجه بودنِ در نظر اولِ یک باور عبارت است از اینکه آن باور حاصل یک روال باورساز قابل اعتماد باشد.[1] یک روال باورساز مجموعه‌ای از قابلیتها یا فرایندهای تکوین باوری است که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده‌اند و از طریق شباهتهایشان در ورودیها و خروجیهای مختص خود با یکدیگر پیوند خورده‌اند. مثلاً، روال ادراک حسی (SP) مجموعه‌ای از قابلیتهای تثبیت‌شده و جاافتاده‌ای است که ورودی همهٔ آنها تجربهٔ حسی و خروجی‌شان باورهایی راجع به محیط مادی است.[2] آلستون در کتاب اعتمادپذیری ادراک حسی استدلال می‌کند که هر کوششی برای نشان دادن اینکه روالهای باورساز پایهٔ ما (ادراک حسی، یادآوری، درون‌نگری و ...) قابل اعتمادند به دور معرفتی دچار خواهد شد. تفاوت استدلال دوریِ معرفتی و استدلال دوریِ منطقی

---

1. PG, 76.

(روالهای باورساز در صفحهٔ ۱۰۰ کتاب معرفی می‌شود.)

۲. ورودیها را باید همان مبناهای شخص دانست. گاه توجیه یک باور هم بر تجربهٔ شخص و هم بر دیگر باورهای موجه او مبتنی است. لذا باورهای موجه نیز از ورودیهای روال ادراک حسی‌اند.

در این است که در دور معرفتی، مقدمهٔ استدلال همان گزاره‌ای را که قصد اثباتش را داریم فرض نمی‌گیرد اما برای آنکه پذیرفتن مقدمات استدلال موجه باشد نتیجهٔ استدلال باید صادق باشد. برای مثال، در دفاع از اعتمادپذیری ادراک حسی شخص نمی‌تواند در چیدن مقدمات استدلال بدون تکیه بر اعتمادپذیری ادراک حسی، استدلالی استقرایی براساس سابقه[1] ترتیب دهد (مقدمهٔ ۱: در زمان t1، S باور ادراکیِ PB1 را پدید آورد و PB1 صادق بود. مقدمهٔ ۲: در زمان t2، S باور ادراکیِ PB2 را پدید آورد و PB2 صادق بود ... پس ادراک حسی قابل‌اعتماد است). مدعای آلستون این است که هیچ استدلال دیگری به نفع اعتمادپذیری ادراک حسی ــ خواه پیشینی باشد خواه تجربی ــ در اجتناب از دور معرفتی موفق نخواهد بود.

ممکن است گمان کنیم که می‌شود بر دور معرفتی به این نحو غلبه کرد که تجربهٔ حسی را نقطهٔ آغاز قرار دهیم و استدلال کنیم که بهترین تبیینِ این تجربه وجود جهان مادی ثابت و استواری است که علت این تجربه است. لذا به نظر می‌رسد این استدلال مبتنی بر درون‌نگری و استنتاج بهترین تبیین است نه مبتنی بر خود ادراک حسی. اما آلستون آن را به این دلایل رد می‌کند: (۱) برتری تبیین مورد قبول از تجربهٔ حسی بر بدیلهای شکاکانه قابل مناقشه است، و (۲) حتی اگر چنین بود، باز این استدلال نمی‌توانست اعتمادپذیری ادراک حسی را اثبات کند.[2] در این بحث آلستون و بونجور تا مدتها از مواضع مخالف هم دفاع می‌کردند (برای ادامهٔ آن مباحث نگاه کنید به فصول ۳ و ۴ از PPA).

آلستون استدلال می‌کند که آنچه دربارهٔ روال ادراک حسی صدق می‌کند دربارهٔ هر روال باورساز دیگری نیز صادق است: ما نمی‌توانیم اعتمادپذیری هیچ‌یک از آنها را بدون درافتادن به دور معرفتی نشان دهیم، و حتی اگر می‌توانستیم استدلالی غیردوری برای اعتمادپذیری یکی از روالهای باورساز طراحی کنیم، در قدم اول یا دوم از سیر استدلال یا در جایی دورتر

---

1. track-record 2. See RSP, Chapter 4.

به دور برمی‌خوردیم.[۱] اگر تمام اینها درست باشد، آیا شکاکیت پیروز نمی‌شود؟ به گمان آلستون نه. او دلیل می‌آورَد که باورهای حاصل از روالهای باورساز پایهٔ ما در نظر اول موجه خواهند بود، صرفاً به شرط اینکه آن روالهای باورساز در واقع قابل‌اعتماد باشند ــ به این معنا که نشان دادن اعتمادپذیری آنها ضروری نیست. بنابراین، باور کردنِ نتایج استدلالهای دوری (معرفتی) موجه است مشروط بر اینکه روالهای باورسازی که پشتوانهٔ آن استدلالها هستند قابل‌اعتماد باشند. آلستون خود واقف است که این راه‌حل گرهی از این مشکل باز نمی‌کند اما مدعای او این است که این بهترین استدلال معرفتی‌ای است که می‌شود بدان دست یافت، و همچنان معتقد است این‌گونه نیست که همه‌چیز از دست رفته باشد. زیرا می‌شود نشان داد که برای ما از حیث عملی معقول است که به مشارکت در روالهای باورساز پایه‌مان ادامه دهیم و آنها را قابل‌اعتماد بینگاریم. به زبان خودِ او، از آنجایی که «در کوششهای فکری بدون مشارکت در برخی از روالهای باورساز قدم از قدم نمی‌توان برداشت»، در برابر «به‌کارگیری روالهای باورسازی که عمیقاً در زندگی ما ریشه دوانده‌اند»[۲] گزینهٔ بدیلی وجود ندارد که از حیث عملی معقول باشد. در گیرودار «فشار زیستی»[۳] امتناع از روالهایی چون ادراک حسی و یادآوری گزینهٔ قابل قبولی نیست. لذا، مشارکت در روالهای باورسازِ بسیار تثبیت‌شده‌مان از حیث عملی در نظر اول معقول است. این معقولیت عملیِ در نظر اول ممکن است به جهت ناسازگاری‌های مزمن و مداوم درون یک روال باورساز یا میان چند روال باورساز مردود یا به‌واسطهٔ «خودمؤیدی معنادار» تقویت شود. آلستون استدلال می‌کند که معقولیت عملیِ در نظر اول روال ادراک حسی (و دیگر روالهای باورساز پایه) مردود نشده است. اما به رغم ادعاهای آلستون علیه

---

۱. سرانجام هنگامی که می‌کوشیم نشان دهیم که خودِ آن روالهای باورسازی که مقدمات استدلال ما را پدید آورده‌اند قابل‌اعتمادند با دور مواجه خواهیم شد.

2. RSP, 125-126. 3. press of life

شکاکیت، تعدادی از معرفت‌شناسان استدلال او را در اعتمادپذیری ادراک حسی معادل استدلال به نفع شکاکیت دانسته‌اند، و تعداد نسبتاً کمی در رأی آلستون مبنی بر اینکه به‌کارگیری روالهای باورساز پایهٔ ما از حیث عملی معقول است تسلی خاطری یافته‌اند (نگاه کنید به ملاحظات بونجور دربارهٔ «راه‌حل ریدی آلستون» در فصل سوم از PPA).

آلستون درخصوص ماهیت تجربهٔ ادراکی قائل به واقع‌گرایی مستقیم[1] است. طبق نظریهٔ نمود، در موارد عادی ادراک حسی، تجربهٔ ادراکی شخص عبارت است از آگاهی مستقیم به اشیای مادی محیط خارجی. بنابراین، وی در مقالهٔ «معرفت ادراکی» استدلال می‌کند که «تجربهٔ ادراکی، در موارد عادی، فی‌نفسه متضمن رابطه‌ای شناختی با اشیای خارجی‌ای است که موضوع و متعلَّق باورهای ادراکی هستند.»[2] برای مثال، در اوضاع مناسب، تجربهٔ ادراکی (بصری) کنونی شما صفحه‌ای، یک شیء خارجی، خواهد بود که بر شما به صورت مستطیل، سفید و سیاه، و الی آخر نمودار می‌شود. در مقابل، دو رقیب عمدهٔ نظریهٔ نمود ــ نظریهٔ قیدی[3] و نظریهٔ (عمدتاً متروک) داده‌های حسی[4] ــ که هر دو خصلتی وجودشناسانه دارند، تجربهٔ حسی را عبارت از رابطه‌ای میان شخص (شناسنده) و اشیای خارجی نمی‌دانند؛ و به‌جای آن، تجربه را به منزلهٔ امری تماماً بین‌الذهنی[5] تفسیر می‌کنند. نظریهٔ داده‌های حسی مدعی است که تجربهٔ ادراکی عبارت از آگاهی به اشیاست، اما معتقد است که آن اشیا پدیده‌های جزئی ذهنی[6] ــ داده‌های حسی ــ هستند. نظریهٔ قیدی نیز مدعی است که تجربهٔ ادراکی اساساً رابطی نیست ــ تجربهٔ ادراکی آگاهی به متعلَّقات ذهنی یا بیرون‌ذهنی نیست، بلکه «نحوهٔ

---

1. direct realism
2. William P. Alston, "Perceptual Knowledge", in *The Blackwell Guide to Epistemology*, ed. John Greco and Ernest Sosa (Malden, MA: Blackwell, 1999), 233.
3. adverbial theory
4. sense-data theory
5. intramental
6. mental particulars

آگاه بودن[1] است».[2] طبق نظریهٔ قیدی، در اوضاع مناسب، تجربهٔ بصری کنونی شما احساس کردن مستطیل‌وار، سفید و سیاه‌وار[3] و الی آخر خواهد بود. گفتنی است آلستون دیدگاه مفهوم‌گرا[4] دربارهٔ تجربهٔ ادراکی را که به‌طور روزافزونی مقبولیت عام یافته رد می‌کند. وی استدلال می‌کند که آگاهی مستقیم به اشیای خارجی به‌واسطهٔ مفاهیم صورت نمی‌گیرد. انتقاد اصلی به نظریهٔ نمود، به‌عنوان مدعایی وجودشناسانه، به مشکل این نظریه در تبیین پدیدهٔ توهم[5] بازمی‌گردد.

آلستون معتقد است نظریهٔ نمود دو پیامد مهم برای معرفت‌شناسی باورهای ادراکی دارد. اول اینکه نظریهٔ نمود قادر است تبیین کند که تجربهٔ ادراکی چگونه می‌تواند باور ادراکی را موجه کند.[6] زیرا در موارد عادی ادراک، شیء خارجی که شخص باوری ادراکی دربارهٔ آن پدید می‌آورد پیشاپیش در «درون» خودِ تجربهٔ ادراکی قرار دارد. به زبان آلستون:

> ما می‌توانیم بر مبنای تجربهٔ ادراکی‌مان به نحوی موجه باورهایی دربارهٔ محیط خارجی پدید بیاوریم زیرا در خلال آن تجربه اشیای محیط خارجی به نحوی بر ما نمودار می‌شوند که مؤلفهٔ اصلی آن تجربه هستند. باورهایی که این‌گونه پدید آمده‌اند در نظر اول موجه‌اند صرفاً از آن رو که چیزی را ثبت می‌کنند که در آن تجربه نمایان شده است، «آنها شیء را از روی متن تجربه می‌خوانند».[7]

---

1. a *way* of being conscious
2. William P. Alston, "Back to the Theory of Apearing" (BTA), in *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*, ed. James Tomberlin (Cambridge: Blackwell, 1990), 182.

تأکیدها از خودِ آلستون است.

3. rectangular-ly, white-and-black-ly 4. conceptualist 5. hallucination

۶. تأکیدها عوض شده است. در RSP نقد آلستون متوجه تلاشهای مربوط به نشان دادن این است که SP قابل‌اعتماد است. اما در اینجا او توضیح می‌دهد که تحت چه شرایطی آن باورهای ادراکی موجه هستند.

7. BTA, 198.

البته، آلستون منکر خطاناپذیری روال باورساز ادراک حسـی است ــ نمودها گاه گمراه‌کننده‌اند، و سازوکارهای باورساز ممکن است درست کار نکنند.[1] با این حال به نظر او نظریهٔ نمود می‌تواند به این اصل «طـبیعی و پذیرفتنی» متوسل شود که «هرآنـچه بـر شـخص چـنین و چـنان نـمودار می‌شود به موجب همین امر احتمالاً، ...[در غیاب][2] شواهد کافیِ خلاف آن [در واقع هم] چنین و چنان است.»[3] دوم اینکه نظریهٔ نمود از حیث معرفتی بر نظریهٔ قیدی و نظریهٔ داده‌های حسی برتری دارد؛ دو نظریه‌ای که اصول پشتیبان آنها، به ادعای آلستون، نه طبیعی است نه پذیرفتنی. چون نـظریهٔ قیدی و نظریهٔ داده‌های حسیْ تجربهٔ ادراکی را پدیده‌ای کاملاً بین‌الذهـنی تفسیر می‌کنند (به این معنا که تجربهٔ ادراکی متضمن هیچ ربط و نسبت ذاتی و درونی با جهان خارج نیست)، قائلان به این نظریات باید به نحو فعالانه‌ای نشان دهند که تجربه، آن‌گونه که مدّنظر آنهاست، به نحو قابل‌اعتمادی حاکی از واقعیتهای خارجی است. به نظر آلستون کوششهای ایشان در انجام این کار شکست می‌خورد [...].

آلستون در متأخرترین اثـر خـویش ایـن نـظر را مـطرح مـی‌کند کـه معرفت‌شناسان باید تحقیق دربارهٔ توجیه را کنار بگذارند، و به‌جای آن توان خود را صرف کندوکاو در باب کثرتی از مطلوبهای معرفتی[4] کنند. او در فراتر از «توجیه»: ابعاد ارزیابی معرفتی استدلال می‌کند که باورهای ما ویژگیِ عینی و، از حیث معرفتی، تعیین‌کننده‌ای ندارند که بتوان تحت عـنوان «مـوجه» متمایزش کرد. آلستون این نتیجه را از رهگذر استدلال بهترین تـبیین بـه دست می‌آورد، امری که تبیین می‌طلبد تنوع وسیعی از نـظرات نـاسازگار دربارهٔ توجیه است. مدعای او این است که هیچ راهِ از حیث نظری بی‌طرفی

---

۱. همان‌گونه که آلستون در پاسخ به بونجور ادعا می‌کند، مـمکن است سـازوکـارهای باورساز ادراکی ما نسبت به ورودیهای تجربی‌شان «حسـاسیت مـناسب» را نـداشـته باشند.

۲. کذا در اصل.

3. BTA, 198.

4. epistemic desiderata

وجود ندارد که از طریق آن بتوان هدف ادعایی این منازعه بر سر توجیه را به طرز منحصربه‌فردی تعیین کرد. درون‌گرایان اعتمادپذیری را رد می‌کنند و برون‌گرایان شروط مرتبهٔ بالاتر را. توصیفاتی نیز از قبیل «آنچه از منظر معرفتی ارزشمند باشد» نمی‌تواند توجیه را به طرز منحصربه‌فردی متمایز کند. او معتقد است راهی نیز وجود ندارد که با کنار هم گذاشتن [مشترکات] پارادایمهای سهیم [در نظریهٔ توجیه]، هدف مورد ادعا را نشانه بگیریم. زیرا موارد نمونه‌وارِ[1] باورهای موجه و ناموجه از پارادایمی به پارادایم دیگر تفاوت می‌کند. در نتیجه، بهترین تبیین این تنوع آن است که در این میان هیچ «موضوع مشترکی وجود ندارد که "نظریات توجیه" متفاوت بر سر ماهیت آن با یکدیگر اختلاف داشته باشند».[2] طرفهای مختلف بر مجموعه مطلوبهای معرفتی متفاوتی تأکید می‌کنند، و از این رو باید گفت پشت به یکدیگر استدلال می‌کنند. بر این اساس، «عدهٔ زیادی از معرفت‌شناسان معاصر ... در تحقیقاتشان راه خطا پیموده‌اند، زیرا تحت لوای نادرستی به مبارزه پرداخته و دُن‌کیشوت‌وار به آسیابهای بادی حمله آورده‌اند.»[3]

آلستون به رغم اینکه توجیه را کنار می‌گذارد و به دفاع از کثرت‌گرایی معرفتی روی می‌آورد، همچنان مصرّ است که مطلوبهای معرفتیِ معطوف به صدق، مانند اعتمادپذیری، بر دیگر مطلوبهای معرفتی برتری دارد. استدلال او این است که اساسی‌ترین هدفِ شناختْ باور صادق است، و مطلوبهای معرفتی‌ای که مستقیماً معطوف به صدق هستند برای نیل به آن هدف در بهترین موقعیت قرار دارند. به گفتهٔ خودِ او:

> به جهت اهمیت بی‌چون و چرایی که باور صادق به منزلهٔ هدف کوششهای معرفتی ما دارد، مطلوبهایی ... که مستقیماً مؤدی به صدق باشند بیشترین جذابیت و اهمیت را برای معرفت‌شناسیِ باور دارند.[4]

---

1. paradigm cases　　2. DEE, 23.　　3. ED, 541.

4. See DEE, Chapter 8, section v.

به این ترتیب، نظریهٔ معرفتی که او بسط می‌دهد بسیاری از آرای قبلی وی را (مثل اهمیت معرفتی مبناهای کافی، و اعتمادپذیری) حفظ می‌کند ــ اگرچه ذیل عنوانی متفاوت.

ظاهر امر حکایت از آن دارد که رویگردانی آلستون از توجیهٔ گسست عمیقی از کارهای قبلی او و از سنت معرفت‌شناسی است. هرچند این راهِ تازه دارد به‌آهستگی در میان معرفت‌شناسان تحلیلی جا باز می‌کند، بسیاری هستند، ازجمله آلوین گلدمن، که با شور و حرارت همچنان از تحقیق دربارهٔ توجیه دفاع می‌کنند (نگاه کنید به فصل هفتم PPA). اما همان‌طور که در بالا اشاره کردم، کثرت‌گرایی آلستون شاید کمتر از آنچه در ابتدا به نظر می‌آید متکثر و رادیکال باشد. زیرا می‌توان استدلال کرد که آلستون صرفاً یک مطلوب اصلی (باور صادق) را جایگزین مطلوب اصلی دیگر (توجیه) کرده است.

پیداست که توجه معرفت‌شناسی آلستون تقریباً به‌طورکامل معطوف به توجیه بوده است؛ بنابراین لازم است مختصری هم دربارهٔ معرفت سخن بگوید. او در «توجیه و معرفت» این رأی را مطرح می‌کند که معرفت عبارت است از اطلاعات و معلومات[1] واستدلال می‌کند که معرفت به‌خودی خود نیازی به مبنا یا توجیه ندارد (در فصل اول PPA گینت این دیدگاه را نقد می‌کند).

## ۲. فلسفهٔ دین

بدون شک آلستون یکی از فیلسوفان دین پیشاهنگ روزگار ماست. او کار در این عرصه را خیلی زود در دههٔ ۱۹۶۰ با انتشار مقالاتی دربارهٔ برهان وجودشناختی و خداباوری آغاز کرد. وی در دههٔ ۱۹۸۰ با انتشار مقالات متعددی راجع به صفات و افعال خدا، و حمل حقیقی محمولات به خدا که بسیاری از آنها در کتاب ذات الهی و زبان بشری (۱۹۸۹) گردآوری شده‌اند به فلسفهٔ دین بازگشت. پیشتازترین اثر او در این قلمرو کتاب ادراک خدا

1. information

(۱۹۹۱) است که در آن رویکردی مبتنی بر روالهای باورساز را برای معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی شرح و بسط می‌دهد.

در مقالات بخش اول از ذات الهی و زبان بشری آلستون استدلال می‌کند که ساختن جملاتی صادق دربارهٔ خدا با استفاده از محمولهای حقیقی[1] ممکن است. او یادآور می‌شود که مدعایش در تعارض با رأی غالب در برخی حوزه‌های الهیاتی است که معتقدند دربارهٔ خدا فقط می‌شود با استعاره‌های تحویل‌ناپذیر سخن گفت. استدلال او دو جزء اصلی دارد. اولی تقریر اوست از استعاره، و دومی این مدعای اوست که محمولهای ناظر به شخص (مثل «فرمان می‌دهد»، «دوست دارد») به همان معنای ظاهری و حقیقی دربارهٔ خدا صادق‌اند زیرا خدا فاعل شخص‌وار است.

گروهی از الهی‌دانان منکر آن‌اند که محمولاتی که بر خدا حمل می‌شوند به معنای ظاهری و حقیقی‌شان صادق باشند، به این دلیل که خدا، برخلاف ما انسانها، از حیث هستی‌شناسانه موجودی بحت و بسیط و وحدتی بی‌تمایز است. در پاسخ به این گروه آلستون دلیل می‌آورد که حتی آکوئیناس، که مدافع پرشور بساطت هستی‌شناسانهٔ خدا بود، به حمل حقیقی «مفاهیم ناظر به کمال محض» (مانند «خوب»، «زنده»، «قدرتمند») بر خدا اعتقاد داشت. در «آکوئیناس و حمل الهیاتی»[2] وی ادعا می‌کند که، طبق رأی آکوئیناس، مفاهیم کمال محض را می‌توان به معنای ظاهری به خدا نسبت داد زیرا معنای آنها متضمن «حالت غیرکاملی نیست که در آن یک [صفت][3] کامل در مخلوقات محقق می‌شود.»[4] در مقابل، مفاهیمی مانند«صخره» و «شیر»، که معنایشان متضمن «حالتی مخلوق‌وار» است،

---

1. literal

2. William P. Alston, "Aquinas on Theological prediction: A Look Backward and a Look Forward" (ATP), in *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 145-178 .

۳. کذا در اصل.

4. ATP. 147.

صرفاً ممکن است به معنایی استعاری به خدا اطلاق شوند. همهٔ این مفاهیم، مفاهیم ناظر به کمال محض یا جز آن، به انسانها به معنای حقیقی اطلاق می‌شوند. همچنین براساس تفسیر آلستون از آکوئیناس، وی استدلال می‌کرد که مفاهیم ناظر به کمال محض به خدا و انسانها به اشتراک معنوی حمل نمی‌شود. ترکیب این مدعیات شاید در ابتدا ناسازگار به نظر برسد اما چنین نیست. کاربرد حقیقی و ظاهری یک مفهوم در مقابل کاربرد استعاری آن قرار دارد. در عبارت «جرج کلاهی بافت» کاربرد «بافتن» ظاهری است؛ حال آنکه در این جملهٔ شکسپیر «خواب رشته‌های پریشان نگرانی را در هم بافت» کاربرد آن استعاری است. «ظاهری» (حقیقی) و «استعاری» به کاربردهای جزئی یک مفهوم اطلاق می‌شوند. در برابر، «مشترک معنوی»[1] و «مشترک لفظی»[2] این‌گونه نیستند ــ معنا ندارد که بگوییم کاربرد «شیر» در جملهٔ «قفس شیر را بستم» مشترک معنوی یا مشترک لفظی است. اشتراک معنوی مستلزم آن است که دو کاربرد متفاوت از یک مفهوم معنای یکسانی داشته باشند؛ اما اشتراک لفظی مستلزم این است که آن کاربردها معنایشان هم متفاوت باشد. مثلاً می‌توانیم بگوییم که دو کاربرد «شیر» در جملات «قفس شیر را بستم» و «فلکهٔ شیر را بستم»[3] مشترک لفظی است. با این حساب، مدعای آکوئیناس این است که مفاهیم ناظر به کمال محض مانند «زنده» به نحو حقیقی به خدا و انسانها اطلاق می‌شوند، اما معنایشان تا حدودی فرق می‌کند. قید «تاحدودی» حساب‌شده است. آکوئیناس استدلال می‌کند که «زنده» هنگامی که بر خدا و ما حمل می‌شود کاملاً مشترک لفظی نیست، بلکه این محمولها از راه تمثیل[4] با یکدیگر پیوند دارند.

آلستون دلیل می‌آورَد که اگر سعی کنیم مدعیات آکوئیناس را دربارهٔ

---

1. univocal 2. equivocal

۳. برای حفظ اشتراک لفظی در ترجمهٔ فارسی، دو مثال جملات انگلیسی تغییر یافت. ــ م.

4. analogically

مابه‌ازای یک مفهوم[1] (مدلول یا چیزی که مفهوم بر آن دلالت می‌کند) و نحوهٔ دلالت آن مفهوم[2] یکی کنیم، مسائل پیچیده‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد. به طور کلی، مدلول و ما به ازای یک محمولْ صفتی است که آن محمول متمایزش می‌کند، و نحوهٔ دلالت محمول نیز شیوه‌ای است که محمول آن صفت را نمایان می‌کند. آکوئیناس معتقد بود که یک مفهوم ناظر به کمال محض (مثلاً «زنده») را برحسب نحوهٔ دلالتش نمی‌توان به خدا اطلاق کرد اما برحسب مابه‌ازایش می‌توان به خدا اطلاق کرد. اما «زنده» برحسب مابه‌ازایش نیز به انسان اطلاق می‌شود؛ و ظاهراً هر دو نحوهٔ اطلاق مشترک معنوی‌اند. حال اگر این نکته صحیح باشد، آکوئیناس دچار مشکل خواهد شد؛ زیرا در این صورت «آموزهٔ ... معنای تمثیلی ... از حیّز انتفاع ساقط می‌شود» و دیگر جایی برای آن باقی نمی‌ماند.[3]

در ذات الهی و زبان بشری آلستون بر این رأی است که خدا فاعلی است شخص‌وار، با مقاصد و طرحهایی، که در جهان افعالی انجام می‌دهد. او استدلال می‌کند که برخی از محمولهای ناظر به شخص که به معنای ظاهری به خدا اطلاق می‌شود مفاهیم مربوط به افعال است، و اینکه برخی از افعال خدا مداخله‌های الهی است: افعالی که خدا از طریق آنها اوضاع و احوالی پیش می‌آورَد که اگر صرفاً عوامل طبیعی در کار می‌بود، رخ نمی‌داد. در «فعل خدا، اختیار بشر، و قوانین طبیعت»[4] او این نظر را مطرح می‌کند که برخلاف ظاهر قضیه، مداخله‌های الهی با قوانین طبیعت سازگار است. وی ادعا می‌کند که این اعتقاد که مداخله‌های الهی قوانین طبیعت را نقض می‌کند مبتنی بر این فرض است که قوانین طبیعت شروط کافی حصول نتایجشان را به‌طور مطلق و بی‌قید و شرط تعیین می‌کنند. اما این فرض

---

1. *res significata* 2. *modus significandi* 3. ATP, 165.

4. William P. Alston, "Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature" (DA), in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ed. R. J. Russell, N. Murphy, and C. J. Isham (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1993), 185-207.

خطاست ــ قوانین طبیعت احکامی مطلق نیستند. برای مثال، قانون فشار آب به طور مطلق نمی‌گوید شرط کافیِ فرو رفتن شیئی در آب این است که چگالی (جرم مخصوص) آن از آب بیشتر باشد. اگر این قانون مطلق می‌بود، غواص ایستاده در داخل حفاظ فلزی که در آب فرو نمی‌رود نقض این قانون به حساب می‌آمد. آلستون معتقد است که قانون فشار آب در مقام آن نیست که شرایط تخفیف‌دهنده، مثلاً وجود حفاظ فلزی، را هم توضیح بدهد. این قانون فقط می‌کوشد شروط کافی فرو رفتن شیء را در آب «در غیاب تمام عوامل مرتبط، غیر از آنچه این قانون ذکر کرده»[1] معین کند. در نتیجه، قوانین طبیعت مانع مداخلهٔ نیروهای بیرونی نمی‌شوند، لذا این قوانین در صورت مداخلهٔ نیرویی الهی نقض نمی‌شوند. [...]

اوامر الهی یک قِسم فعل (در ـ گفتاری) است که خدا در جهان انجام می‌دهد، و خود نوعی از مداخله‌های الهی محسوب می‌شوند. نظریه‌پردازان امر الهی مدعی‌اند که الزامات اخلاقی انسانها را اوامر الهی معین می‌کند. هدف آلستون در «پیشنهادهایی برای نظریه‌پردازان امر الهی»[2] جانبداری از نظریهٔ امر الهی نیست، بلکه شناسایی قابل دفاع‌ترین تقریر آن است. عموماً گمان می‌شود نظریهٔ امر الهی بر سر دوراهی دشوار شبه ـ اوتیفرونی[3] قرار دارد: آیا ما باید فعل الف را انجام دهیم زیرا خدا ما را به آن امر می‌کند، یا اینکه خدا امر به انجام دادن «الف» می‌کند زیرا «الف» کاری است که باید انجام داد؟[4] نظریه‌پرداز امر الهی شق اول را برمی‌گزینند. اما به نظر می‌رسد او با این کار اوامر الهی، و اخلاق، را به امری دلبخواهی تبدیل می‌کند. زیرا اگر اوامر الهی مقید به اخلاق نباشد، آن‌گاه خدا می‌تواند هر چیزی را امر کند، از جمله ظلم و شکنجه، که در این صورت ما به موجب همین شق اخلاقاً موظف به انجام آنها خواهیم بود. این همان «نقد دلبخواهی بودن» است که رسوایی‌اش آشکار است.

---

1. DA, 190.
2. William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists" in DNHL, 253-273.
3. Euthyphro-like
4. "Some Suggestions ...", 255.

آلستون استدلال می‌کند که برای نظریه‌پرداز امر الهی راهی وجود دارد که همزمان شق اول را برگزینند و از نقد دلبخواهی بودن نیز بگریزد. برای این کار او باید این مدعا را مطرح کند که خوب بودن اخلاقی خودِ خدا براساس چیزی غیر از متعابعتش از الزامات اخلاقی یا اوامر الهی است ـ چیزی که خدا را از دستور دادن به ظلم بازمی‌دارد. به نظر آلستون الزامات اخلاقی شامل حال خدا نمی‌شود زیرا ذات خدا خیر مطلق است. ذات خدا به لحاظ متافیزیکی ناممکن می‌سازد که فعلی یا امری از او صادر شود که کمتر از «خیر اعلی» باشد.[1] به این ترتیب خوب بودن خدا مبتنی بر ذات اوست، که خیر مطلق است، و اوامر خدا نیز که اظهارات ذات او هستند دلبخواهی نیستند. لذا غیرممکن است خدا به ظلم یا آزار بی‌جهت امر کند. آلستون مدلل می‌کند که این اقدام نظریه‌پرداز امر الهی را به این مدعا ملتزم نمی‌کند که معیار اخلاقی مستقلی وجود دارد که خدا تابع آن است و باید آن را در نظر بگیرد. زیرا خدا خودْ معیار خوبی است.

آلستون در ادراک خدا رویکرد «روال باورساز» خویش در معرفت‌شناسی را بر باورهای راجع به خدا اِعمال می‌کند. استدلال او این است که روال باورساز ادراک عرفانی (MP) با روال باورساز ادراک حسی (SP) همسنگ و همتراز است. به یاد بیاوریم که روال باورساز ادراک حسی روال پدید آوردن باورهایی دربارهٔ محیط مادی بر مبنای تجربهٔ حسی (و بر مبنای دیگر باورهای موجه) است. به همین سان، در روال باورساز ادراک عرفانی باورهایی دربارهٔ یک «حقیقت غایی»، با تفسیری دینی، مستقیماً بر تجربه‌های مفروض ناظر به آن حقیقت بنا می‌شود. برخلاف روال ادراک حسی، روال ادراک عرفانی برحسب ادیان مختلف پذیرای صورتهای متفاوتی است. روال ادراک عرفانی مسیحی (CMP)، روال ادراک عرفانی هندویی (HMP)، روال ادراک عرفانی بودایی (BMP) و الی آخر. باری، هریک از این روالهای باورساز ادراک عرفانی، همانند روال ادراک حسی،

1. "Some Suggestions..." , 259.

روال باورساز بسیار جاافتاده و به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شده است. لذا، طبق نظر آلستون، باورهای حاصل از این روالهای ادراک عرفانی در نظر اول موجه خواهد بود فقط به این شرط که آن روالهای باورساز درواقع قابل‌اعتماد باشند.[1] اما برای اینکه این روالهای باورساز قابل‌اعتماد باشند لازم نیست قابل‌اعتماد بودنشان را نشان دهیم.

آلستون در این کتاب و نیز در اعتمادپذیری ادراک حسی استدلال می‌کند که هر کوششی برای نشان دادن اینکه یک روال باورسازِ پایه قابل‌اعتماد است دچار دور معرفتی خواهد شد. این نکته همهٔ روالهای باورساز جاافتاده و تثبیت‌شده، از جمله ادراک عرفانی، را شامل می‌شود. اما آلستون، با در نظر گرفتن روال عرفانی مسیحی (CMP) به‌منزلهٔ الگوی خویش، استدلال می‌کند که مشارکت در روال باورساز عرفانی مسیحی و قابل‌اعتماد دانستن آن از حیث عملی معقول است. این استدلال شبیه استدلالی است که وی به نفع معقولیت عملی مشارکت در روال ادراک حسی می‌آورد (نگاه کنید به RSP). از آنجایی که روال باورساز عرفانی مسیحی همانند روال ادراک حسی روال باورساز کاملاً تثبیت‌شده‌ای است، مشارکت در آن معقول است مگراینکه خروجیهایش در مقیاسی وسیع دچار ناسازگاری درونی باشد یا در تعارض دائمی با خروجیهای دیگر روالهای باورسازِ کاملاً تثبیت‌شده باشد. وی معتقد است باورهای حاصل از روال عرفانی مسیحی دچار ناسازگاری درونی وسیعی نیستند. همچنین آنها با باورهای حاصل از ادراک حسی، یادآوری، یا دیگر روالهای باورساز غیردینی نیز ناسازگاری عمده‌ای ندارند. افزون بر این، همانند روال ادراک حسی، روال عرفانی مسیحی نیز از خودمؤیدی معنادار برخوردار است.

اما برخلاف روال ادراک حسی، باورهای نظام نفی‌کنندهٔ روال ادراک

---

۱. از آنجایی که آلستون توجیه را دیگر کنار گذاشته است، می‌توانیم فرض کنیم که وی در چارچوب رویکرد «مطلوبهای معرفتیِ» خویش تقریر جدیدی از این مدعیات عرضه خواهد کرد.

عرفانی مسیحی به طرز عمده‌ای با باورهای نظامهای نفی‌کنندهٔ روالهای ادراک عرفانی دیگر، مانند روال ادراک عرفانی هندویی و روال ادراک عرفانی بودایی، ناسازگار است. نظام نفی‌کنندهٔ یک روال ادراک عرفانی شامل باورهایی دربارهٔ تعالیم اصلی دینِ مربوط است. این تعالیم غالباً با یکدیگر در تعارض‌اند؛ مثلاً تلقی بودایی از حقیقت غایی با تلقی مسیحی ناسازگار است. اگر هر صورتی از روال ادراک عرفانی با دیگر صورتهای آن غیرقابل جمع باشد، آن‌گاه فقط یکی از آن صورتها ممکن است قابل اعتماد باشد. اما هر صورتی از روال ادراک عرفانی به لحاظ اجتماعی به یک میزان تثبیت‌شده است. در نتیجه، هر صورتی با «کثرتی از بدیلهای حذف‌نشده» مواجه است، و لذا به نظر می‌رسد «در غیاب دلایل کافیِ مستقل، موجه نخواهد بود که کسی بنا را بر این بگذارد که روال ادراکی خودش، از حیث معرفتی، نسبت به رقبایش در موقعیتی برتر قرار دارد و بنابراین ... معقول نخواهد بود که کسی در آن روال باورساز مشارکت کند و باورهای حاصل از آن را به صِرف همین امر موجه بینگارد.»[1] در یک کلام، استدلال آلستون به نفع معقولیت عملی مشارکت در روال ادراک عرفانی مسیحی به مسئلهٔ تنوع ادیان برخورد می‌کند.

آلستون با به کار گرفتن استدلالی تمثیلی به این مسئله پاسخ می‌دهد. او از ما می‌خواهد که تصور کنیم که روالهای به لحاظ اجتماعی تثبیت‌شدهٔ متکثری از ادراک حسی وجود دارد، که خروجیهایشان سازگاریِ درونی دارند و نزد عاملانشان نیز کارایی دارند اما با یکدیگر در تعارض‌اند. آلستون معتقد است که در موقعیتی مانند این، تنها رفتار معقول آن است که شخص بر روال باورساز خویش باقی بماند. به این ترتیب، وی نتیجه می‌گیرد که برای عاملان هر روال باورساز عرفانی (مسیحی، هندویی، بودایی و غیره) از حیث عملی معقول است که به مشارکتشان در آن روال ادامه دهند و آن را قابل اعتماد تلقی کنند.

---

1. PG, 270.

## ۳. معنا و صدق

آلستون اعتبار اولیهٔ خویش را با چاپ مقالاتی در زمینهٔ معنا و افعال زبانی در سالهای میانی دههٔ ۱۹۶۰ و کتاب فلسفهٔ زبان در سال ۱۹۶۴ کسب کرد. در آنجا او ملاک درستی‌آزمایی برای معنا[1]، و نیز نظریه‌های ارجاعی[2] را رد کرد، و این رأی را پیش کشید که معنای یک جمله عبارت است از توان فعل در ـ گفتاری آن. او به این موضوعات در کتاب اخیر خود افعال در ـ گفتاری و معنای جمله (۲۰۰۰) بازمی‌گردد. مدعای کتاب دو جزء دارد. اول اینکه وی استدلال می‌کند که انجام نوع خاصی از فعل در ـ گفتاری عبارت است از اینکه گفتار شخص را تابع یک قاعدهٔ در ـ گفتاری خاص کنیم، و دوم اینکه او از این نظر دفاع می‌کند که معنای جمله عبارت است از قابلیت کاربرد آن برای انجام نوع خاصی از افعال در ـ گفتاری.

آلستون پنج مقولهٔ متفاوت از افعال در ـ گفتاری را تشخیص می‌دهد: تصدیقی[3] («بعضی سیبها سبزند»)، دستوری[4] («اینجا را تمیز کن!»)، تعهدی[5] («قول می‌دهم سر ناهار شما را ببینم»)، انشایی[6] («شما استخدام شدید») و وصف‌الحالی[7] («آه، از ژلهٔ نعنایی متنفرم»). برای روشنتر شدن تفسیر او از ماهیت افعال در ـ گفتاری بهتر است گفته‌ای را به کار ببریم، مثلاً، «به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهم رفت.» آلستون استدلال می‌کند که موضع هنجاری[8] گوینده در قبال گفتهٔ خودْ چیزی است که آن گفته را به انجام دادن نوع خاصی از فعل در ـ گفتاری تبدیل می‌سازد. لذا در گفتنِ «به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهم رفت»، گوینده فعل در ـ گفتاریِ قول دادن به شنونده را، مبنی بر اینکه به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهد رفت، انجام می‌دهد اگر و تنها اگر او مسئول پیش آوردن اوضاع و احوال خاصی باشد، از جمله: قصد داشته باشد که به مغازهٔ خواروبارفروشی برود، خود را ملزم

1. verifiability criterion of meaning 2. referential theories 3. assertive
4. directive 5. commissive
۶. exercitives، انشایی به معنای خاص که شامل عزل و نصب و عقد و فسخ است. ـــ م.
7. expressive 8. normative stance

بداند که این کار را انجام دهد. در گفتن «به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهم رفت»، گوینده فعل در ـ گفتاری پیش‌بینی را، مبنی بر اینکه به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهد رفت، انجام می‌دهد اگر و تنها اگر مسئولیت پیش آمدن اوضاع و احوالی دیگر را بپذیرد، که مهمترینش این است: این طور باشد که او به مغازهٔ خواروبارفروشی خواهد رفت.[1] آلستون مجموعه شروط و اوضاع و احوال متفاوتی را برای هر یک از انواع اصلی افعال در ـ گفتاری برمی‌شمارد. گوینده، با پذیرفتن مسئولیت پیش آوردن اوضاع و احوال خاصی، درواقع می‌پذیرد که در صورت پیش نیامدن آن اوضاع و احوال در معرض بازخواست خواهد بود. استدلال آلستون این است که با این کار گوینده گفتهٔ خویش را تابع قاعده‌ای می‌کند که تلویحاً بدین معناست که آن گفته تنها در صورتی مجاز است که آن اوضاع و احوال پیش بیاید. برای مثال، من با گفتن اینکه «قول می‌دهم سر ناهار شما را ببینم» فعل در ـ گفتاری قول دادن را، مبنی بر اینکه سر ناهار شما را ببینم، انجام می‌دهم به این نحو که گفتهٔ خود را تابع قاعدهٔ در ـ گفتاریِ (خلاصه‌شدهٔ) زیر می‌کنم: گوینده می‌گوید «قول می‌دهم سر ناهار شما را ببینم» اگر و تنها اگر (۱) ملاقات شنونده سر ناهار برای گوینده مقدور باشد، (۲) گوینده قصد داشته باشد که شنونده را سر ناهار ببیند، و (۳) گوینده خود را ملزم به این کار بداند. برای آنکه گوینده فعل قول دادن را، برای دیدن شنونده سر ناهار، انجام بدهد لازم نیست که شروط (۱) تا (۳) محقَق شوند، فقط این لازم است که او مسئولیت محقَق شدنشان را بپذیرد. اما برای آنکه این گفتهٔ او که «قول می‌دهم سر ناهار شمار را ببینم» مجاز باشد آن شروط باید محقَق شوند. در یک کلام، افعال در ـ گفتاری خصلتی هنجاری دارند؛ آنها افعال تبعیت از قاعده‌اند. تفاوت میان انجام دادن یک نوع فعل در ـ گفتاری و نوع دیگر در کاری است که گوینده انجام می‌دهد ــ اینکه مسئولیت کدام اوضاع و احوال را می‌پذیرد، اینکه گفتهٔ خود را تابع کدام قاعدهٔ در ـ گفتاری می‌کند.

---

۱. یعنی مسئولیت اوضاع و احوالی غیر از رفتنش به مغازهٔ خواربارفروشی را بپذیرد. ــ م.

آلستون از یک نظریهٔ کاربردی معنا دفاع می‌کند. یعنی استدلال می‌کند که معنای یک عبارت تابعی است از آنچه گوینده برای انجام دادن به کار می‌بَرد. به بیان دقیقتر، «معنای خاص یک عبارت قابلیت کاربرد آن برای ایفای یک نقش خاص (برای انجام کار خاص) در فرایند ارتباط است.»[۱] آلستون نام این را «اصل کاربرد»[۲] می‌گذارد. در فرایند ارتباط جملات را برای انجام چه کاری می‌توان به کار برد؟ البته می‌توان آنها را برای انجام دادن افعال در ـ گفتاری به کار برد! به نظر آلستون، طبق اصل کاربرد، معنای یک جمله سبب می‌شود که آن جمله به کارِ رساندن مضمون و محتوای خاصی بیاید. اما یک فعل در ـ گفتاری صرفاً فعل ادا کردن گفته‌ای با محتوایی خاص است. درنتیجه، معنای یک جمله عبارت است از قابلیت کاربرد آن برای انجام دادن نوع خاصی از افعال در ـ گفتاری؛ یعنی قابلیت کاربرد آن در ظرفیتش برای فعل در ـ گفتاری.[۳]

براساس نظریهٔ کاربردی معنا «جدا از آنچه اعضای یک جامعه با [یک ][۴] زبان انجام می‌دهند ... واقعیتهای دلالت‌شناسانه‌ای دربارهٔ آن زبان وجود ندارد.»[۵] خلاصهٔ کلام، آنها واقعیتهای دلالت‌شناسانه را درون واقعیتهای مربوط به کاربرد تثبیت می‌کنند. در مقابل، آلستون معتقد است که نظریه‌های معنای مشروط به صدق ــ که مدعی‌اند معنای جمله نه کاربرد بلکه شروط صدق آن است ــ مقصرند زیرا واقعیتهای دلالت‌شناسانه را «پادرهوا» رها می‌کنند. افزون بر این، او اعتراضات دیگری نیز به تبیین‌های مشروط به صدق مطرح می‌کند، که مهمترینشان این است که برای بسیاری از گفته‌های معنادار نمی‌توان ارزش صدق تعیین کرد. همان‌گونه که تانسینی[۶] در فصل هجدهم از [از PPA] یادآور می‌شود، «صادق است» فقط در مورد افعال تصدیقی به کار می‌رود نه در مورد همهٔ دیگر مقولات

---

1. IASM, 154. 2. Use Principle 3. IASM, 160-161.

۴. کذا در اصل.

5. RCT, 7. 6. Alessandra Tanesini

افعال در ـ گفتاری. تانسینی همچنین استدلال می‌کند که نظریهٔ آلستون دربارهٔ افعال تصدیقی نهایتاً «اصل کاربرد» او را تضعیف می‌کند، و به همین سبب او را ملزم می‌کند که برخی واقعیتهای دلالت‌شناسانه را «پا درهوا» رها کند.

آلستون مدافع مصمم واقع‌گرایی در باب صدق است. وی در تأثیرگذارترین اثرش در این زمینه، تعبیری واقع‌گرایانه از صدق (۱۹۹۶)، از واقع‌گرایی الثیک[1] دفاع می‌کند. براساس این دیدگاه صدق مهم (خوب) است؛ و یک گزاره صادق است اگر و تنها اگر [اوضاع] همان‌طور باشد که آن گزاره می‌گوید. طبق آن، این گزاره که علف سبز است صادق است اگر و تنها اگر علف سبز باشد. برای صدق این گزاره چیزی بیش از این لازم نیست، و کمتر از این هم کافی نیست. این تعبیری واقع‌گرایانه از صدق است زیرا براساس آن، صدق گزاره مبتنی بر واقعیتی ورای خود آن است (سبز بودن علف)، و نه مبتنی بر ویژگی درونی یا ذاتی آن گزاره (مثلاً، جایگاه معرفتی آن).[2]

آلستون استدلال می‌کند که تلقی او از صدق از طریق تعمیم شاکلهٔ صدق[3] به دست آمده است: برای هر p، گزارهٔ p صادق است اگر و تنها اگر p. به بیان خود او:

> شاکلهٔ صدق کافی است تا به طور منحصربه‌فردی جایگاه صدق گزاره‌ای[4] را معین کنیم. اگر به این نکته پی ببریم که از حیث مفهومی صادق است که دربارهٔ هر p، گزارهٔ p صادق است اگر و تنها اگر p، آن‌گاه از این طریق مفهوم واقع‌گرایانه از صدق گزاره‌ای را به چنگ آورده‌ایم.[5]

با این حساب، تقریر او حداقلی است؛ این تقریر مدعی است که شاکلهٔ

---

۱. alethic، اصطلاحی نسبتاً جدید (مربوط به اواخر قرن بیستم) در منطق و منطق معرفت، که از واژهٔ یونانی «الثیا» مشتق شده است؛ به معنای ناظر به امور واقع (در برابر موضوعات معرفتی همچون باور، تصدیق، شک). ـــ م.

2. RCT, 7. 3. T-schema 4. propositional truth

5. RCT, 53.

آلستون در صفحات ۵۵ـ۵۳ به اعتراضات مطرح در مورد این مدعا پاسخ می‌دهد.

صدق تمام محتوای تلقی عادی ما از صدق را در خود دارد. اما این تقریر انقباضی[1] نیست. قائلان به نظریه‌های انقباضی منکر آن‌اند که صدق یک ویژگی[2] باشد، یا دست‌کم منکر آن‌اند که ویژگی صدق اوصافی ورای تلقی ما از صدق داشته باشد. آلستون به تبع کریپکی و پاتنم بر آن است که ویژگیها می‌توانند اوصافی داشته باشند که در خود آن مفاهیمی که آن ویژگیها را متمایز می‌کنند نشانی نداشته باشد. آب مثال آشنایی است. آب $H_2O$ است اما مفهوم عادی ما از آب به منزلهٔ مایعی شفاف و بدون طعم این را نشان نمی‌دهد. آلستون استدلال می‌کند که همین نکته را دربارهٔ صدق نیز می‌توان گفت. ویژگی (ماهیت) صدق می‌تواند اوصافی ورای تلقی عادی ما، ورای شاکلهٔ صدق داشته باشد.

این موضوعْ بحث را به رابطه میان نظریهٔ حداقلی آلستون و نظریهٔ مطابقت صدق می‌کشاند. آلستون دلیل می‌آورد که حداقل‌گرایی او مستلزم نظریهٔ مطابقت نیست. زیرا نظریهٔ او به همین مدعای مختصر اکتفا می‌کند که آنچه گزاره‌ای را صادق می‌سازد یک امر واقع است. این نظریه دربارهٔ رابطه میان آن گزاره و آن امر واقع ساکت است. نظریهٔ صدق آلستون مدعی آن نیست که شرحی از جایگاه و ماهیت هستی‌شناسانهٔ گزاره‌ها، امور واقع، و نحوهٔ مطابقت آنها می‌دهد، حال آنکه از نظریهٔ «مطابقت» چنین کاری انتظار می‌رود. با این حال، ویژگی صدق که می‌تواند اوصافی ورای تلقی عادی ما داشته باشد چه بسا واجد اوصافی باشد که در نظریهٔ مطابقت مندرج است. بر این اساس، تلقی حداقلی آلستون از صدق با نظریهٔ مطابقت سازگار است هرچند متضمن آن نیست.

یادآوری این نکته نیز مهم است که حداقل‌گرایی آلستون نوعی نظریهٔ حشوی[3] نیز نیست. قائلان به نظریهٔ حشویِ صدق مدعایشان این است که «علف سبز است» و «علف سبز است صادق است» مترادف‌اند و لذا «صادق» حشو است، زیرا چیزی بر گزارهٔ اول نمی‌افزاید. اما آلستون

---

1. deflationist 2. property 3. redundancy theory

استدلال می‌کند که این دو جمله مترادف نیستند، زیرا کسی می‌تواند جملهٔ اول را بفهمد بی‌آنکه اصلاً مفهومی از صدق داشته باشد.

در تعبیری واقع‌گرایانه از صدق رقبای اصلی آلستون نظریات معرفت‌شناسانهٔ صدق هستند. نظریهٔ معرفت‌شناسانه پاتنم، به تقریب، می‌گوید که یک گزاره صادق است اگر و تنها اگر در اوضاع و احوال معرفتیِ ایده‌آل موجه باشد. پاسخ آلستون دو جنبه دارد. اول، وی استدلال می‌کند که نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ پاتنم با شاکلهٔ صدق (T-schema) جور درنمی‌آید: گزارهٔ p صادق است اگر و تنها اگر p. حال اگر p برای صدق گزارهٔ p لازم و کافی باشد، دیگر جایی برای شرط یا شروط معرفت‌شناسانه باقی نمی‌ماند. دوم، حتی اگر نظریات معرفت‌شناسانه در نشان دادن اینکه می‌شود هر گزارهٔ صادقی را به نحوی ایده‌آل موجه کرد (و بر عکس) موفق می‌بودند، شرط معرفت‌شناسانهٔ آنها جزئی از تلقی ما از صدق نبود.[1] لینچ نیز مانند آلستون نظریه‌های صدق معرفت‌شناسانه، حشوی، و انقباضی را رد می‌کند[2] اما وی حداقل‌گرایی آلستون را هم رد می‌کند؛ با استدلال بر اینکه خوب بودنِ [= مطلوبیت] صدق جزئی از تلقی عادی ماست.

واقع‌گرایی الثیک را نباید با واقع‌گرایی متافیزیکی خلط کرد. واقع‌گرایی الثیک نظریه‌ای است راجع به اینکه چه چیزی یک گزاره را صادق می‌کند، در حالی که مدعای واقع‌گرایی متافیزیکی این است که مقوله یا مقولاتی از موجودات (امور مادی، رویدادها، امور انتزاعی، و الی آخر) مستقل از اذهان و طرحهای مفهومی ما وجود دارند. آلستون خود مدافع تقریری از واقع‌گرایی متافیزیکی است اما استدلال می‌کند که واقع‌گرایی الثیک وی با انواع مختلف ناواقع‌گرایی متافیزیکی، از جمله با ایده‌آلیسم و نسبی‌گرایی مفهومی پاتنم، قابل جمع است. او در کتاب اخیرش یک واقع‌گرایی متافیزیکی معقول (۲۰۰۱) استدلال می‌کند که وجود بخشهای بزرگ و مهمی از واقعیت وابسته به طرحهای مفهومی نیست.

---

1. See RCT, 209, 213.    2. PPA, Chapter. 15.

برای منابع بیشتر دربارهٔ زندگی و آثار آلستون رجوع کنید به مجموعه مقالات معقولیت باور و تکثر ایمان: جستارهایی در بزرگداشت ویلیام پی. آلستون[1] و پایگاه دانیل هوارد- سنیدر[2] که حاوی کتاب‌شناسی روزآمدی از آثار منتشرشدهٔ آلستون و نیز مقاله‌ای دربارهٔ آثار اوست.

---

1. Thomas D. Senor, *The Rationality of belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995).
2. Daniel Howard-Snyder," William P. Alston," http://www.ac.wwu.edu/_howardd/alston/alston.html (1 Sept. 2004).

# ضمیمهٔ ۲

## مروری بر سابقهٔ نظریهٔ آلستون در ایران[1]

بدون شک قهرمان بحث تجربهٔ دینی در کشور ما آلستون است. در ایران اولین بار احتمالاً در ترجمهٔ مقاله‌ای از محمد گری لگنهاوسن[2] (۱۳۷۰) به نام آلستون و برخی از افکار او برمی‌خوریم. در این مقاله آلستون بهترین نمایندهٔ الهیات فلسفی معاصر مسیحیت معرفی می‌شود. بار دوم، عبدالکریم سروش در مقالهٔ «عقیده و آزمون» (عنوان فرعی: بحثی در فلسفهٔ دین) (← سروش، ۱۳۷۱) که به معرفی فلسفهٔ دین و موضوعات و مباحث این رشته اختصاص دارد، در حاشیهٔ بحث اما به‌نحوی روشن به اندیشه‌های آلستون و آلوین پلنتینگا در مبحث تجربهٔ دینی اشاره می‌کند:

> اینان در بحثهای معرفت‌شناسانه‌شان بر تصویب (justification) اندیشه‌های دینی تأکید می‌ورزند. تصویب عمدتاً دو شیوه دارد، یکی شیوهٔ استقرایی (تکیه بر دلیل) و دیگری شیوهٔ تکیه بر مجاری اعتمادپذیر معرفت (تکیه بر علت). [...] اعتمادپذیر به معنای خطاناپذیر نیست بلکه معنایش بیگانه نبودن با واقعیت است. ما که عقل را و حس را اعتمادپذیر می‌شناسیم به همین معناست. این حکیمان، تجربهٔ دینی و وحی و الهام را هم تصویب می‌کنند.

---

۱. این ضمیمه متناسب با موضوع کتاب صرفاً به سابقهٔ نظریهٔ آلستون در زمینهٔ تجربهٔ دینی اختصاص دارد.

2. Muhammad (Gary) Legenhausen

سروش در همین مقاله از جایگزینی گفتمان **اثبات** باورهای دینی با گفتمان **توجیه** (به تعبیر او: تصویب) باورهای دینی در فلسفهٔ دین سخن می‌گوید که به معنای نشان دادن **معقولیت** باورهای دینی است نه **صدق** آنها:

> متکلمان [...] در زیر بمباران فلسفهٔ کانتی، به همین مقدار قناعت ورزیده‌اند که اثبات کنند تجربهٔ دینی هم مثل تجربهٔ حسی مقبول و معقول است و همان طور که علم یک معرفت خطاپذیر ولی محترم و مغتنم است، معرفت دینی هم که بر تجربهٔ دینی و وحی مبتنی است یک معرفت خطاپذیر و در عین حال محترم و مغتنم و مقبول است (همان‌جا).

بحث از نظریهٔ آلستون دربارهٔ تجربهٔ دینی بار سوم باز در ترجمهٔ مقاله‌ای از لگنهاوسن (۱۳۷۱) ــ این بار در بحث از تجربهٔ دینی و با تفصیل بیشتر ــ مطرح می‌شود. لگنهاوسن در این مقاله، که به تقریر و نقادی دیدگاههای پلنتینگا اختصاص دارد، برای اولین بار به نحو بسیار روشنی به معرفی مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (reformed epistemology) می‌پردازد.[۱] یکی از مضامین مهم این مکتب دفاع از معقول و موجه بودن باورهای دینی براساس نوعی حس الهی باطنی است. لگنهاوسن تقریر پلنتینگا از مبناگرایی معرفت‌شناختی و شیوهٔ توجیه باورهای دینی را بر مبنای الگو قرار دادن ادراک حسی، نقد می‌کند. اما فقط در حاشیه و در پایان مقاله به نظریهٔ آلستون به عنوان کسی که «معرفت‌شناسی‌اش از جهات گوناگون مشابه معرفت‌شناسی پلنتینگاست» (همان‌جا) اشاره می‌کند. البته در نقد نظر آلستون و در بیان تفاوتهای اساسی ادراک حسی و تجربهٔ دینی نکات مهمی بیان می‌کند. لگنهاوسن نتیجه‌گیری مقاله‌اش را با اشاره‌ای بسیار مجمل و نامحسوس به موضع استیون کتس به پایان می‌برد. این مقاله به دلیل نقدهای ولو اشاره‌وار و مجملش بر بحث تجربهٔ دینی، و از آنجا که در

---

۱. در مقالهٔ زیر نیز از همین نویسنده، اشاره‌ای بسیار کوتاه اما روشنگر دربارهٔ جهت‌گیری اصلی پروژهٔ آلستون آمده است: «رابطهٔ میان فلسفه و الهیات در دوران پسامدرن»، ترجمهٔ غلامحسین توکلی، نقد و نظر، شمارهٔ ۹، زمستان ۱۳۷۵.

سالهای اخیر فضای غالب بر مکتوبات این بحث تکرار یا تقلید بوده است، همچنان مقالهٔ تازه‌ای است. مهمترین ایراد مقاله نداشتن ارجاع و استناد (جز یک مورد غیرضروری) به آثار پلنتینگا و آلسون است.

انتشار ترجمهٔ کتاب *Reason and Religious Belief* (1991) در سال ۱۳۷۶ (← پترسون و دیگران، ۱۳۷۶)[1] گذشته از اینکه متن درسی و مقدماتیِ پرمحتوایی را در حوزهٔ فلسفهٔ دین در اختیار علاقه‌مندان قرار داد، مواد تازه‌ای برای اندیشیدن دربارهٔ تجربهٔ دینی و خصوصاً آرای آلستون فراهم کرد. در فصل دوم این کتاب که به تجربهٔ دینی اختصاص دارد در دو جا (یک بار در پاسخ به این سؤال که تجربهٔ دینی چیست، و بار دیگر در این بحث که آیا تجربهٔ دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند) گزارش تحلیلی روشنگری از نظریهٔ آلستون همراه با اشاراتی انتقادی آمده است.[2] همچنین در فصل هفتم (اعتقاد به خدا بدون برهان) جنبه‌های دیگری از نظریهٔ آلستون دربارهٔ جایگاه معرفتی تجربهٔ دینی همراه با دلایل له و علیه بیان شده است.

---

۱. گفتنی است این ترجمه از روی چاپ اول کتاب انجام گرفته است. ویراست دوم متن اصلی حاوی افزوده‌هایی ازجمله بر مباحث مربوط به نظریهٔ آلستون است که نسبت به چاپ اول تصویر روشنتری از این نظریه و نقاط قوت و ضعف آن به دست می‌دهد (برای افزوده‌های مربوط به نظریهٔ آلستون در ویراست دوم ← pp. 24-26, 31-34, 157-158). مشخصات کتاب‌شناختی این چاپ:

M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2nd ed., Oxford University Press (1998).

۲. طبقه‌بندی پترسون و همکارانش از نظریات مختلف دربارهٔ ماهیت تجربهٔ دینی در فصل دوم خالی از اشکال نیست ــ که متأسفانه به شکل‌گیری کلیشه‌های نادرستی در میان علاقه‌مندان به این بحث در ایران دامن زده است. برای مثال، نویسندگان کتاب برخی آرا دربارهٔ تجربهٔ دینی (مثلاً نظرات شلایرماخر و آلستون) را به عنوان اقسام نظریات راجع به ماهیت تجربهٔ دینی قرار داده‌اند درحالی‌که شقوق مطرح‌شده ناظر به انواع مختلفی از تجربهٔ دینی است نه اقسام نظریات مختلف دربارهٔ چیستی تجربهٔ دینی. به بیان دیگر، در طبقه‌بندی ایشان شرط وحدت مقسم رعایت نشده است.

رسالهٔ دین‌شناخت (نراقی، ۱۳۷۸) مهمترین و نظام‌مندترین کوشش در زبان فارسی برای عرضهٔ الگویی برای الهیات مبتنی بر تجربهٔ دینی با تکیه بر نظریات آلستون ــ و پلنتینگا ــ است. نراقی در مقدمهٔ کتاب (ص۸)، با ارجاع به الگوی دین‌شناسی اقبال لاهوری و مقایسهٔ آن با الگوی دین‌شناسی سروش، مهمترین نقیصهٔ دین‌شناسی اقبال را فقدان نگاه معرفت‌شناسانه دانسته و معتقد است الگوی معرفت‌شناسانهٔ سروش کوششی برای رفع آن نقیصه در عرصهٔ نواندیشی دینی بوده است(همان‌جا). مطابق دیدگاه مؤلف، با در نظر داشتن معرفت‌شناسی سروش، می‌توان الگوی دین‌شناسی اقبال را که متشکل از سه رکن تجربهٔ دینی، معرفت دینی، و حرکت دینی است بسط و تفصیل داد. از آنجایی که به اعتقاد مؤلف یکی از کاستیهای مهم عرصهٔ دین‌پژوهی فقدان «نظریه‌ای ایجابی دربارهٔ گوهر و ساختار بنیادین دین» (صص۸ـ۷) بوده است، رسالهٔ دین‌شناخت کوششی است برای عرضهٔ «نظریه‌ای دربارهٔ ارکان اصلی و ذاتی دین و نیز نحوهٔ ترتّب این ارکان» (ص۹). مؤلف ارکان اصلی دین را تجربهٔ دینی، نظام باورهای دینی، و عمل یا سلوک دینی دانسته و به تأسی از آلستون معتقد است که تجربهٔ دینی موجد باورهای اساسی دینی است و لذا به تقدّم تجربهٔ دینی بر باور دینی قائل است. در مجموع، نراقی در این کتاب در عرضهٔ تقریر روشنی از نظریهٔ ادراکی آلستون دربارهٔ تجربهٔ دینی موفق است با این ملاحظه که گزارش آرای آلستون (فصل دوم) بیشتر مبتنی بر مقالات آلستون پیش از انتشار کتاب ادراک خدااست و جای مفاهیم مهمی چون روالهای باورساز، ادراک عرفانی و اعتمادپذیری روال باورساز عرفانی، که در ادراک خدا محوریت دارد، خالی است.

لگنهاوسن در اثر دیگری که به فارسی نیز ترجمه شده است (۱۳۷۹) این بار ذیل بحث از تکثرگرایی جان هیک به نحو نسبتاً مبسوطی به آلستون پرداخته است. او در بخشهایی از این کتاب، که به بیان نقد هیک بر انحصارگرایی آلستون اختصاص دارد (صص۶۶ـ۵۰)، همصدا با هیک به

برخی از مشکلات و ناسازگاریهای نظریهٔ آلستون دربارهٔ تجربهٔ دینی و انحصارگرایی او پرداخته است.[۱] لگنهاوسن همچنین بار دیگر (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان "Islamic Religious Experience" («تجربهٔ دینی اسلامی») انتقاداتی را که پیش از آن علیه تلقی آلستون از تجربهٔ دینی مطرح کرده بود، به نحو مشروح و منسجم‌تری، این بار در زمینهٔ پرسش از جایگاه واقعی تجربه‌های دینی در حیات معنوی مسلمانان عرضه کرد.

مقالهٔ قابل ذکر دیگر که به گزارش و تحلیل انتقادی آرای آلستون اختصاص دارد نوشتهٔ سید مجید ظهیری (۱۳۸۴) است. مؤلف با رجوع به کتاب *ادراک خدا* و دیگر آثار متأخر آلستون گزارش قابل قبولی از نظریهٔ وی داده و به برخی از مهمترین انتقادات مطرح‌شده دربارهٔ اعتمادپذیری روال باورساز عرفانی اشاره می‌کند؛ هرچند به ذکر پاسخ آلستون به آن نقدها اکتفا می‌کند و مقاله را بدون ارزیابی نهایی به پایان می‌برد.

اما جدیدترین اثر (هم از حیث تاریخی هم از حیث محتوایی یعنی پرداختن به مضامین اصلی کتاب آلستون) مقالهٔ حسین فقیه (۱۳۸۶) است. مؤلف کوشیده است گزارش محققانه‌ای از مهمترین مضامین کتاب مانند باورهای جلوه‌بنیاد (به نوشتهٔ مؤلف: اعتقادات M)، اعتمادپذیری «رویّه‌های باورساز» و ویژگیهای آنها، اِشکال دور معرفتی و نظریهٔ توجیه آلستون به دست دهد، و در این زمینه تا حدّ زیادی موفق است. وی در انتها و در مقام نقد نظریهٔ آلستون، ضمن طرح مسئلهٔ تکثر تجربه‌های دینی ناسازگار در ادیان مختلف، ایرادات جان هیک را مبنی بر ناسازگاری میان نظریهٔ آلستون با انحصارگرایی دینی او آورده است. همچنین به نظر مؤلف تکیهٔ آلستون بر کتاب مقدس در دفاع از انحصارگرایی مسیحی از دیگر مشکلات مهم نظریهٔ اوست.

---

۱. البته هیک نه با موجه بودن باورهای حاصل از تجربهٔ دینی بلکه با انحصارگرایی آلستون مشکل دارد؛ گواینکه به نظر می‌رسد خودِ هیک نیز نهایتاً نمی‌تواند تألیف منسجمی از قول به اصالت تجربهٔ دینی و تکثرگرایی خویش عرضه کند (← لگنهاوسن، ۱۳۷۹، فصل یک؛ عباسی، ۱۳۸۵ب).

از ترجمهٔ مقالات خود آلستون (مربوط به تجربهٔ دینی) می‌توان سه مقالهٔ زیر را نام برد: «تجربهٔ دینی ادراک خداوند است» (۱۳۷۸ب)، «تجربهٔ دینی و باور دینی» (۱۳۷۹)،[۱] و «تجربهٔ دینی» (۱۳۸۳).[۲] در همین‌جا باید به گفتگوی اختصاصی نشریهٔ کیان با آلستون (۱۳۷۸الف) نیز اشاره کرد که حاوی توضیحات و نکات جدیدی دربارهٔ افکار و زندگینامهٔ فکری اوست.[۳]

لازم است به دو اثر نیز اشاره شود که اگرچه مستقیماً به نظریهٔ آلستون نپرداخته‌اند، به مباحث مطرح‌شده در این کتاب مستقیماً مربوط‌اند و می‌توانند به‌نحو غیرمستقیم به نظریهٔ آلستون ربط پیدا کنند. این دو کتاب را نه به ترتیب انتشارشان در ایران بلکه به ترتیب انتشار نسخهٔ اصلی‌شان معرفی می‌کنیم. اولین اثر ترجمهٔ دو مقالهٔ مهم از استیون کَتس[۴] است که در کنار توضیحات مترجم به شکل کتاب منتشر شده است (← کتس، ۱۳۸۳). اندیشه‌های کتس پیش از این در برخی آثار تألیفی و ترجمه‌ای معرفی شده بود.[۵] بر اساس نظریهٔ کتس، که می‌توان آن را نوعی قول به زمینه‌مندی (contextualism) دانست، رابطه‌ای علّی میان زمینهٔ دینی و اجتماعی شخص و ماهیت تجربهٔ دینی محقَّق‌شدهٔ او وجود دارد (مقدمهٔ کتس بر ترجمهٔ فارسی، ص ۳۴۹). فرض معرفت‌شناسانهٔ او این است که هیچ تجربه / آگاهی محض و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد؛ نه در تجربهٔ عرفانی و نه در اَشکال عادیتر تجربه (همان، ص ۳۵۲). کار کتس در واقع اِعمال نظریهٔ کانت در باب

---

۱. ترجمهٔ امیر مازیار، نقد و نظر، شمارهٔ ۲۴ـ۲۳ (ویژهٔ تجربهٔ دینی)، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

۲. در: النور استامپ و دیگران، دربارهٔ دین [مجموعه‌مقالاتی از دایرةالمعارف فلسفی راتلیج]، ترجمهٔ مالک حسینی و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، صص ۸۱ـ۶۷.

۳. مقالهٔ زیر را نیز می‌توان زندگینامهٔ فکری ـ دینی خودنوشت آلستون دانست: ویلیام پی. آلستون، «راه رجعت یک فیلسوف به دین»، ترجمهٔ هومن پناهنده، کیان، شمارهٔ ۵۲، خرداد و تیر ۱۳۷۹.

4. Steven T. Katz

۵. برای نمونه: لگنهاوسن (۱۳۷۱)؛ پترسون و دیگران (۱۳۷۶)، صص ۵۹ـ۵۵.

مقولات پیشینی حس و فاهمه (استنتاج استعلایی) بر تجربه‌های دینی و عرفانی است؛ با این تفاوت که پیشینی‌های موردنظر کتس عبارت‌اند از شاکلهٔ زبانی ـ مفهومی و مبادی تصوری و تصدیقیِ فرهنگی ـ دینی ـ تاریخی و در یک کلام «سنّت»ی که شخص در آن غوطه‌ور است. این تأکید بر فعّال بودن نفس مُدرِک در تجربهٔ دینی ـ عرفانی درست در تقابل با تلقی مَدرسی است که تجربه را به‌طورکلی و ازجمله تجربهٔ دینی (کشف و شهود) را تماماً انفعالی می‌داند. از نظر کتس تجربهٔ عرفانی همان‌قدر که «آمدنی» است «آموختنی» است و بالاتر از آن حتی «آمدن» تجربهٔ عرفانی نیز آموختنی است. به این ترتیب شاید بتوان گفت که تجربهٔ دینی نه علت باور دینی بلکه، به تعبیر خودش، «تا اندازه‌ای» (همان، ص ۱۳۵) معلول آن است. نظریهٔ کتس اگرچه به هرمنوتیک هایدگری ـ گادامری نزدیک است و خود وی نیز یکی دو جا از تعبیر هرمنوتیک استفاده می‌کند اما وارد آن نمی‌شود. مطمئناً پیگیری و تعمیق بصیرتهای کانت در هرمنوتیک هایدگر، گذشته از عمق بخشیدن به نظریهٔ کتس، می‌توانست چشم‌اندازهای جدیدی در برابر او بگشاید.

دومین اثر ترجمهٔ کتاب وِین پرادفوت با عنوان تجربهٔ دینی است.[1] البته پیش از انتشار این کتاب گزارش مختصر و مفیدی از اندیشه‌های پرادفوت دربارهٔ تجربهٔ دینی در کتاب عقل و اعتقاد دینی (صص ۵۲ـ۴۸) منتشر شده بود. حال و هوای فکری پرادفوت اگرچه قرابتهایی با اندیشه‌های کتس دارد، جهت‌گیری نظری وی و محل تأکیدش کاملاً با کتس متفاوت است. از نظر پرادفوت، دینی بودن تجربهٔ دینی به این است که فاعل / قابلِ تجربه آن را دینی تلقی کند، و این بدان معناست که شخص معتقد باشد علت تجربه‌اش خداست (یا هر امر دیگری که در نظام اعتقادی شخص چنین جایگاهی دارد). این تعریفْ ما را یکراست به جهت‌گیری و دغدغهٔ اصلی کار

---

۱. وین پرادفوت، تجربهٔ دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۷ (برای ترجمهٔ گزیده‌ای از این کتاب ← پیترسون، ۱۳۸۹).

پرادفوت رهنمون می‌شود: هدف وی نقادی کسانی چون شلایرماخر، جیمز و اُتو است که پروژه‌شان تأمین استقلال دین از طریق مستقل دانستن تجربهٔ دینی از باور دینی و تقدم اولی بر دومی است. به نظر پرادفوت هدف برنامهٔ پژوهشی فوق که بر مبنای یک استراتژی کلامی (دفاعی) طراحی شده جلوگیری از تبیین غیردینی تجربه‌های دینی است. بر این اساس، پرادفوت میان توصیف یک تجربه و تبیین آن تمایز قائل می‌شود و استدلال می‌کند که درست است که تجربهٔ دینی ــ و هر تجربه‌ای ــ را فقط باید از منظر فاعل آن توصیف کرد، و در اینجا تقلیل‌گرایی یعنی تقلیل‌گراییِ توصیفی خطاست، اما در تبیین یک تجربه و از جمله تجربهٔ دینی به لحاظ روشی چنین الزامی در کار نیست و لذا این تقلیل‌گرایی یعنی تقلیل‌گرایی تبیینی کاری موجه است. به نظر پرادفوت الزام به تبیین از منظر فاعلان تجربهٔ دینی (پیشنهاد شلایرماخر و دیگران) صرفاً برای حفاظت تجربهٔ دینی از تیررس نقد و پرسش است. از نظر پرادفوت، دینی خواندن تجربه به معنای آن است که فاعلْ تجربه را بدون ارجاع به خدا قابل تبیین نمی‌داند، کمااینکه تجربهٔ دینی بدون رجوع به مفاهیم، باورها ودستورزبان (گرامر) دینی قابل تشخیص و بازشناسی نیست. به این معنا شاید بتوان گفت از نظر پرادفوت نیز باور دینی حاصل تجربهٔ دینی نیست بلکه برعکس «تجربهٔ دینی» (: تجربه‌ای که دینی دانسته می‌شود) حاصل باور دینی است. فصل ممیز تجربهٔ دینی از تجارب دیگر نه در متعلَّق این تجربه بلکه در تبیینی است که صاحب تجربه برای این تجربه مناسب می‌داند. سرّ اینکه برخی تجربهٔ دینی دارند و برخی ندارند در همین نکته نهفته است. این توضیحِ پرادفوت نظریهٔ او را به اندیشهٔ هیک، «تجربه به منزلهٔ»، نزدیک می‌کند، اما از آنجا که پرادفوت در فصل پنجم به این بحث هیک پرداخته است، گویا خود او یا به چنین قرابتی قائل نیست یا از آن غافل است.

آلستون نظریهٔ پرادفوت و انتقادات او بر شلایرماخر و دیگران را متوجه نظریهٔ خود نیز دانسته و بر این اساس درصدد پاسخ به پرادفوت و تذکر

اشتباهات او برآمده است ( ← بخش ۴ از فصل پنجم اثر حاضر). اما افزون بر این ملاحظات، آنچه از وجهی دیگر به تحقیق ما مربوط می‌شود بحث پرادفوت دربارهٔ تفسیر و هرمنوتیک در فصل دوم کتاب اوست. پرادفوت تفسیر را به دو شاخهٔ سنت هرمنوتیک (شلایرماخر و دیلتای) و سنت پراگماتیک (پرس و دیویی) تقسیم و هر دو سنت را از آن حیث که ممکن است مانع تبیین‌گری شوند نقد می‌کند. به نظر می‌رسد بی‌توجهیِ احتمالاً آگاهانهٔ پرادفوت به هرمنوتیکِ مابعدهایدگری افزون بر اینکه سبب شده وی همچنان در چارچوب تلقی محدود شلایرماخر ـ دیلتایی از هرمنوتیک (هرمنوتیک به منزلهٔ روش) بماند، و درنتیجه پیوستگی درونی آن دو سنت را نبیند، به کل پروژهٔ او نیز آسیب جدی زده است. براساس بصیرت هرمنوتیکی مابعدهایدگری، خود تبیین نیز که دغدغهٔ اساسی پرادفوت است مسبوق به تفسیر است. البته باید یادآور شد که هرمنوتیک مابعدهایدگری، چنان‌که در این کتاب نشان داده شد، مانع تبیین‌گری نیست؛ بلکه به بحث دربارهٔ شرایطی می‌پردازد که انواع تبیین در آن ممکن می‌شود. در یک کلام می‌توان گفت نظریهٔ پرادفوت همچنان ماقبل‌هرمنوتیکی است.

# منابع

## فارسی


علاوه بر قرآن کریم و کتاب مقدس،

آگوستین قدیس، ۱۳۸۰، اعترافات، ترجمهٔ سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

آلستون، ویلیام، ۱۳۷۸الف، گفتگو با علی اسلامی، کیان، شمارهٔ ۵۰، دی و بهمن.

ــــــ، ۱۳۷۸ب، «تجربهٔ دینی ادراک خداوند است»، ترجمهٔ مالک حسینی، کیان، شمارهٔ ۵۰، دی و بهمن.

ــــــ، ۱۳۷۹، «راه رجعت یک فیلسوف به دین»، ترجمهٔ هومن پناهنده، کیان، شمارهٔ ۵۲، خرداد و تیر.

استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۵، عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.

افنان، سهیل محمود، ۱۳۶۲، واژه‌نامهٔ فلسفی، تهران، نقره.

باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

براون، کالین، ۱۳۸۴، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمهٔ طاطه‌وس میکاییلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

پترسون [پیترسون]، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفهٔ دین، ترجمهٔ احمد (آرش) نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

پیترسون، مایکل (گزیدهٔ)، ۱۳۸۹، تجربهٔ دینی چیست؟، ترجمهٔ مالک حسینی، تهران، هرمس.

جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جیمز، ویلیام، ۱۳۴۳، دین و روان، ترجمهٔ مهدی قائنی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

ــــــ، ۱۳۷۹، «تجربهٔ دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمهٔ مالک حسینی، نقد و نظر، شمارهٔ ۲۴ـ۲۳، تابستان و پاییز.

ــــــ، ۱۳۹۱، تنوع تجربهٔ دینی، ترجمهٔ حسین کیانی، تهران، حکمت.

رابرتس، کیت، ۱۳۷۷، «تجربهٔ دینی و ساختار واقعیت»، ترجمهٔ هادی جلیلی، کیان، شمارهٔ ۴۳، مرداد ـ مهر.

ریکور، پل، ۱۳۷۱، «رسالت هرمنوتیک» در دیوید کوزنز هوی، حلقهٔ انتقادی، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، «عقیده و آزمون»، کیان، شمارهٔ ۸، مرداد و شهریور.
ـــــ، ۱۳۷۶، «صراطهای مستقیم»، کیان، شمارهٔ ۳۶، فروردین و اردیبهشت.
ـــــ، ۱۳۸۰، اخلاق خدایان، تهران، طرح نو.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، حکمة‌الاشراق در مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، سخن.
صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴/۱۹۹۴، المعجم الفلسفی، بیروت، دارالکتاب العالمی.
ظهیری، سیدمجید، ۱۳۸۴، «تحلیل انتقادی آراء ویلیام آلستون در معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی»، اندیشهٔ حوزه، شماره‌های ۵۱ و ۵۲، فروردین تا تیر.
عباسی، بابک، ۱۳۷۶، «اقبال و مفهوم تجربهٔ دینی»، کیان، شمارهٔ ۳۶، فروردین و اردیبهشت.
ـــــ، ۱۳۸۰، «تحقیق»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
ـــــ، ۱۳۸۴، «مقدمه‌ای بر نظریهٔ آشکارگی ادراک» در درد فلسفه، درس فلسفه: جشن‌نامهٔ استاد دکتر کریم مجتهدی، به کوشش محمد رئیس‌زاده و دیگران، تهران، کویر.
ـــــ، ۱۳۸۵الف، «آموزهٔ حقیقت افلاطون و هایدگر؛ بحثی انتقادی»، فصلنامهٔ نامهٔ مفید، شمارهٔ ۵۳، اردیبهشت.
ـــــ، ۱۳۸۵ب، «ملاحظاتی دربارهٔ پلورالیسم دینی هیک»، فصلنامهٔ مدرسه، شمارهٔ ۳، اردیبهشت.
ـــــ، ۱۳۸۷، «حال/احوال»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
ـــــ، «ذوق»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، در دست انتشار.
ـــــ، «رؤیت»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، در دست انتشار.
عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۷۸، تذکرة‌الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران، زوّار.
غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۲/۱۹۹۲، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالجیل.
فقیه، حسین، ۱۳۸۶، «نقش تجربهٔ دینی در توجیه باورهای دینی از نگاه ویلیام آلستون»، نقد و نظر، شمارهٔ ۴۸-۴۷، پاییز و زمستان.
کتس، استیون، ۱۳۸۳، ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمهٔ سید عطاء انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
گِرِنز و اُلسون، ۱۳۸۶، الهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمهٔ آسریان و آقامالیان، تهران، کتاب روشن.
لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، زوّار [تاریخ مقدمه: ۱۳۳۷].
لگنهاوسن، محمد گری، ۱۳۷۰، «علامه طباطبایی و کلام فلسفی معاصر غرب»، ترجمهٔ محمدرضا اثنی‌عشری، کیان، شمارهٔ ۲، آذر (ترجمه‌ای دیگر: محمد لگنهاوسن، «علامه طباطبایی و الهیات فلسفی معاصر»، ترجمهٔ منصور نصیری، نقد و نظر، شمارهٔ ۲۸-۲۷، تابستان و پاییز ۱۳۸۰).

ـــــــ، ۱۳۷۱، «تبیین تجربه‌های دینی»، ترجمهٔ محمدرضا اثنی‌عشری، کیان، شمارهٔ ۹، مهر و آبان.

ـــــــ، ۱۳۷۵، «رابطهٔ میان فلسفه و الهیات در دوران پسامدرن»، ترجمهٔ غلامحسین توکلی، نقد و نظر، شمارهٔ ۹، زمستان.

ـــــــ، ۱۳۷۹، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمهٔ نرجس جواندل، قم، طه.

ـــــــ، ۱۳۸۳، "Islamic Religious Experience"، حوزه و دانشگاه، شمارهٔ ۳۸ (ویژهٔ تجربهٔ دینی)، بهار.

مارتین، سی.بی.، ۱۳۷۹، «رؤیت خدا»، ترجمهٔ بابک عباسی، فصلنامهٔ نقد و نظر، تابستان و پاییز.

مارودس، جورج، ۱۳۸۲، باور به خدا، ترجمهٔ رضا صادقی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مبینی، محمدعلی، ۱۳۸۹، توجیه باور: آری یا نه؟ (بررسی آرای ویلیام آلستون)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۴، «مدرنیسم و وحی»، کیان، شمارهٔ ۲۹، اسفندـ فروردین.

مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، راهی به رهایی: جستارهایی در باب معنویت و عقلانیت، تهران، نگاه معاصر.

منور، محمدبن، ۱۳۶۶، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، چاپ شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.

موسوی، سیدمحمود (و همکاران)، ۱۳۸۲، فرهنگ اصطلاحات عرفان اسلامی، با مقدمه و اصلاحات سیدحسین نصر، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۵۵، دیوان کبیر، چاپ فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

نامنی، حسن، ۱۳۸۴، «نمایهٔ آثار و کتاب‌شناسی توصیفی»، اندیشهٔ حوزه، شماره‌های ۵۱ و ۵۲، فروردین تا تیر.

نراقی، احمد (آرش)، ۱۳۷۸، رسالهٔ دین‌شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، تهران، طرح نو.

ولف، دیوید ام.، ۱۳۸۶، روان‌شناسی دین، ترجمهٔ محمد دهقانی، تهران، رشد.

ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۷، در باب یقین، (متن سه‌زبانه: آلمانی ـ انگلیسی ـ فارسی)، ترجمهٔ فارسی: مالک حسینی، تهران، هرمس.

ـــــــ، ۱۳۸۸، دربارهٔ اخلاق و دین، ترجمهٔ مالک حسینی و بابک عباسی، تهران، هرمس.

هایدگر، مارتین، ۱۳۸۲، «راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه» در فلسفه و بحران غرب، ترجمهٔ رضا داوری، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس.

هجویری، ابوعثمان، ۱۳۸۳، کشف المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران، سروش.

## انگلیسی

Adams, Robert M., 1994, "Religious Disagreements and Doxastic Practice", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 4 (December).

Alston, William P, 1982, "Religious Experience and Religious Belief", *Nous*, Vol. 16, pp. 3-12.

[ویلیام آلستون، تجربهٔ دینی و باور دینی، ترجمهٔ امیر مازیار، نقد و نظر، شمارهٔ ۲۴_۲۳ (ویژهٔ تجربهٔ دینی)، تابستان و پاییز ۱۳۷۹ب.]

———, 1990, "Externalist Theories of Perception", *Philosophy and Phenomenological Researches*, Vol. 50, Supplement (Fall), pp. 73-97.

———, 1991 (1993), *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

———, 1993, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

———, 1994, "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 4 (December), pp. 891-899.

———, 1995a, "Reply to Critics", *Journal Of Philosophical Research*, Vol. 20, pp.67-81.

———, 1995b, "Taking the Curse of Language Games: A Realist Account of Doxastic Practices" *in Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, Timothy Tessin and Mario Van der Ruhr (eds.), London: MacMillan Publishing Company.

———, 1998, vs, "Religious Experience" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, Vol. 8, Routledge.

[ویلیام آلستون، «تجربهٔ دینی»، ترجمهٔ مالک حسینی، در النور استامپ و دیگران، دربارهٔ دین، (مجموعه مقالاتی از دایرةالمعارف فلسفی راتلیج)، ترجمهٔ مالک حسینی و دیگران، چاپ اول، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.]

———, 2005a, *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

———, 2005b, "Mysticism and Perceptual Awareness of God", in *The Blackwell Guide to Philosophy of Religion*, ed, William E, Mann, Oxford: Blackwell.

Antes, Peter, 2002, "What Do We Experience If We Have Religious Experience?" *NUMEN*, Vol. 49, No. 3, pp. 336-342.

Augustine, Keith, 1999, "Can Mystical Experience be a Perception of God? A Critique of William Alston's *Perceiving God*", http://www.infidels.org/library/modern/keith_augustine/alston.html (2009-09-16).

Bagger, Matthew C, 1999, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

Baillie, John, 1939, *Our Knowledge of God*, Oxford: Oxford University Press.

Barrett, William, 1965, "*What is Existentialism*?" Grove Press: New York.

[ویلیام بارت، اگزیستانسیالیسم چیست؟، ترجمهٔ منصور مشکین‌پوش، تهران، آگاه، ۱۳۵۴.]

Battaly, Heather D, and Lynch, Michael P, 2005, *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland (USA).

Bloechl, Jeffrey (ed.), 2003, *Religious Experience and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington (USA).

Boeve, Lieven & Laurence P. Hemming, (eds.), 2004, *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricour*. Leuven (Belgium).

Byrne, Peter, 2001, "*Perceiving God* and Realism", *Philo*, Vol. 3, No. 2, http://www.philoonline.org/library/byrne_3_2.htm (2009-07-30).

*Christian Faith and Practice in the Experience of the Society of Friends* (CF), 1972, London: Headley Brothers Ltd.

Clements, Keith W, 1987, *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*, London: Collins Publishers.

Davis, Caroline Franks, 1989, *The Evidential Force of Religious Experience*, New York: Oxford University Press.

Fales, Evan, 2001, "Do Mystics See God? in *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson, Oxford: Blackwell.

Feher, Istvan, M., 1998 "Heidegger and the Hermeneutic Turn of Philosophy" www.mtakpa.hu/kpa/download/1051737, pdf (2009-07-30).

Blackwell.

Fodor, Jerry and Ernest Lepore, 1992, *Holism: A Shopper's Guide*, Oxford:

Forgie, J, William, 1984 "Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity", *International Journal for Philosophy of Religion*, 15: pp. 13-30.

———, 1998, "The Possibility of Theistic Experience", *Religious Studies*, 34: pp. 317-323.

Gadamer, Hans-Georg, 1990, *Truth and Method*, trans, Joel Weinsheimer and Donald G, Marshall, Crossroad.

Gale, Richard M, 1991, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge England: Cambridge University Press.

———, 1994, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 4, December.

Gellman, Jerome I, 1997, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

_____, 2005, "Mysticism and Religious Experience" in *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Wainwright, William (ed.), Oxford University Press.

Goldman, Alvin I, 2005, "Disagreement in Philosophy", in Battaly, Heather D, and Michael P Lynch, 2005, *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland (USA).

Gutting, Gary, 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Hanson, N, Russell, 1975 [first published:1958], *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press.

Harris, James F, 2002, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers: London.

Heidegger, Martin, 1996, *Being and Time*, trans, Joan Stambaugh, State University Press.

[مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.]

_____, 1998a, "On the Essence of Truth" in *Pathmarks*, Ed. William McNeill, Cambridge University Press.

_____, 1998b, "Plato's Doctrine of Truth" in *Pathmarks*, Ed. William McNeill, Cambridge University Press.

Hick, John, 1966, *Faith and Knowledge*, 2nd Edition, Cornell University Press, Ithaca: USA.

_____, 1989, *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*, London: Macmillan.

_____, 1997, "The Epistemological Challenge of Religious Pluralism", *Faith and Philosophy*, Vol. 14, No. 3, (July) pp. 277-286.

[جان هیک، «پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی»، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، در صراطهای مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷.]

Hoy, David Couzens, 1998, "Heidegger and the Hermeneutic Turn" in Guignon, Charles B., (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.

Iqbal, Mohammad, 1984 [First Published: 1930], *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New-Delhi.

[اقبال لاهوری، محمد؛ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، رسالت قلم، ۱۳۶۴.]

[همو، بازسازی اندیشهٔ دینی اسلام، ترجمهٔ محمد بقایی، تهران، فردوس، ۱۳۷۹.]

James, William, 1984 [1902], *The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature.* Penguin American Library.

Jäger, Christoph, 2002, "Religious Experience and Epistemic Justification: Alston on the Reliability of 'Mystical Perception'", in *Argument und Analyse*, eds. Carlos Ulisses Moulines and Karl-Georg Niebergall, Paderborn: mentis-Verlag: pp. 405-425. (http://www.uibk.ac.at/philtheol/jaeger/jaeger_alston.pdf) (2009-09-16).

Jay, Martin, 2005, *Songs of Experience*, University of California Press.

Kretzmann, Norman, 1995, "St, Teresa, William Alston and The Broadminded Atheist", *Journal of Philosophical Reasearch*, Vol. 20, pp. 47-66.

Martin, James Alfred, 1987, "Religious Experience", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmilan Publishing Company.

Martin, Michael, 1990, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.

———, 1996, "Critique of Religious Experience" in *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Michael Peterson et al (eds.), Oxford University Press.

Maslow, Abraham H, 1994, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Penguin Books.

McLeod, Mark, 1993, *Rationality and Theistic Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Mulhall, Stephen, 1996, *Heidegger and Being and Time*, Routledge London.

Otto, Rudolf, 1957, *The Idea of the Holy*, 2nd edition, Oxford: Oxford, University Press.

Palmer, Richard E., 1975, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, USA.

[ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمهٔ سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.]

Pappas, George S, 1994, "Perception and Mystical Experience", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 4, December.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., 1998, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2nd ed. Oxford University Press.

Peterson, Michael L., & Raymond J. Vanarragon, (eds.), 2004, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden, MA: Blackwell (USA).

Phillips, D. Z., 1995, "At the Mercy of Method" in *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, Timothy Tessin and Mario Van der Ruhr (eds.), London, MacMillan.

Pierson, Robert, 2000, "Christian Mystical Perception and the Theory of Doxastic Practices", *Sophia*, Vol. 39, No. 1 (March-April).

Plantinga, Alvin, 1995, "What is the Question?" *Journal Of Philosophical Research*, Vol. 20, pp. 19-43.

______, 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University press.

______, 2009, "In Memoriam: William P. Alston (1921-2009)", *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No. 4, (October 2009), pp. 359-360.

Pojman, Louis P., 2003, *Philosophy of Religion: An Anthology*, 4th edition, Wadsworth Publishing, CA: USA.

Proudfoot, Wayne, 1985, *Religious Experience*, University of California Press.

[وین پرادفوت، تجربهٔ دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۷.]

______, 1987, "Philosophy of Religion" *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 11, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing Company.

Putnam, Hillary, 2005, "The Depth and Shallows of Experience" in *Science, Religion, and the Human Experience*, James D., Proctor (ed.), Oxford University Press (USA).

Quinn, Philip L., 1995, "Towards Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 38, No. 1-3, pp. 145-164 (December).

Rorty, Richard, 1981, *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Princeton University Press.

Rowe, William, 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion*, No. 13: p. 85-92.

Schellenberg, J. L., 1994, "Religious Experience and Religious Diversity: a Reply to Alston", *Religious Studies*. 30:2 (June).

Schleiermacher, Friedrich, 2003, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans, & ed. Richard Crouter, Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid, 1991 [First published: 1963], "Empiricism and the Philosophy of Mind," in *Science, Perception, and Reality*, Ridgeview Pub Co, California (USA).

Senor, Thomas, D., 1996, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays on Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca: USA.

Smith, John Edwin, "Religious Experience" in Britannica Online Encyclopedia, http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497327/religious-experience.

Steup, Matthias, 1997, "William Alston, Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience", *Nous*, 31:3, pp. 408-420.

Sunden, Hjalmar, 1966, *Die Religion und die Rollen: eine psychologische Untersuchung der Frommigkeit* (Berlin: Alfred Topelmann).

Swinburne, Richard, 1991 [First Published: 1979], *The Existence of God*, Revised edition, Oxford: Clarendon Press.
———, 1996, *Is There a God?* Oxford: University Press.

[ریچارد سوئینبرن، آیا خدایی هست؟، ترجمهٔ محمد جاودان، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.]

———, 2004, *The Existence of God*, 2nd Edition, Oxford: Clarendon Press.
Taylor, Charles, 1995, "Overcoming Epistemology" in *Philosophical Argument*, Harvard University Press.
Tilley, Terrence W., 1995, *The Wisdom of Religious Commitment*, Georgetown University Press, Washington, D.C.
Turner, Denys, 1999, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press.
Underhill, Evelyn, 1992, "Religious Experience as Self-transcendence and Self-deception", *Faith and Philosophy*, Vol. 9, No. 2 (April).
———, 1999, *Mysticism: The Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Oxford: One world Publication.
Westphal, Merold, 1998, "Phenomenology of Religion", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. Edward Craig, Routledge.
———, 2001, "Hermeneutics as Epistemology" in *Overcoming onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, Fordham University Press, New York.
White, David A., 1996, "Can Alston Withstand the Gale?" *International Journal for Philosophy of Religion*, 39: 141-149 (June).
Wittgenstein, Ludwig, 2001 (First Published: 1953), Edition, *Philosophical Investigations*, 3rd Edition, Oxford: Blackwell.

[لودویگ ویتگنشتاین، پژوهشهای فلسفی، ترجمهٔ فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۱.]

Woudenberg, Rene Van, 1994, "Alston on Direct Perception and Interpretation" *International Journal for Philosophy of Religion*, 36: 117-124.
Yandell, Keith, 1993, *The Epistemology of Religious Experience*, New York, Cambridge University Press.
Zackariasson, Ulf, 2006, "A Problem with Alston's Indirect Analogy-Argument from Religious Experience" *Religious Studies*, 42:3, pp. 329-341.
Zangwill, Nick, 2004, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, 40: 1-22.